U d'/of OTTAWA
39003000340959

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lesgrandscourant00euck

LES GRANDS COURANTS

DE LA

PENSÉE CONTEMPORAINE

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

Le Sens et la Valeur de la Vie, traduit par M.-A. Hullet et A. Lecht, Avant-propos de M. H. Bergson, de l'Institut; 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*. . . . . 2 fr. 50

LES GRANDS COURANTS

DE LA

PENSÉE CONTEMPORAINE

PAR

RUDOLF EUCKEN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ D'IÉNA

TRADUIT DE L'ALLEMAND SUR LA QUATRIÈME ÉDITION

PAR

HENRI BURIOT ET G.-H. LUQUET

Professeur d'allemand — Professeur de philosophie

Agrégés de l'Université

AVANT-PROPOS DE M. E. BOUTROUX, DE L'INSTITUT

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1912

Tous droits de reproduction réservés.

Università BIBLIOTECA

F
322
.E13C414
1912

AVANT-PROPOS

Le sentiment de la génération actuelle à l'égard de la philosophie paraît à première vue contradictoire. Il est usuel de la dénigrer comme ouvrière d'abstractions creuses; et, en même temps, l'on voit fleurir une littérature philosophique qui passionne un nombreux et sérieux public. On remarque même que les hommes d'État, les publicistes, les romanciers, les critiques recherchent volontiers aujourd'hui les thèmes philosophiques, et sont aisément loués pour leur profondeur dès qu'ils les effleurent même très légèrement.

Cette contradiction apparente s'atténue, si l'on considère que ce n'est pas la même manière de philosopher qui est actuellement proscrite et recherchée. On se détourne d'une philosophie séparée des sciences et de la vie, prétendant trouver dans la raison pure tous les éléments, tout l'objet de son existence et de son développement. Volontiers on traite une telle philosophie de formalisme vide, de construction artificielle, de survivance de la scolastique. On n'y voit qu'une satisfaction

de l'esprit, sans valeur aux yeux de ceux qui ont puisé dans le commerce avec les sciences positives et les réalités vivantes le sens de la certitude véritable. Mais, d'autre part, on accueille avidement les pensées philosophiques lorsqu'elles paraissent être le légitime produit d'une collaboration de l'esprit et des choses, lorsqu'elles se présentent comme l'interprétation sincère des sciences et de la vie, non comme une exégèse et une combinaison, plus ou moins ingénieuse et nouvelle, des concepts élaborés par les philosophes des temps passés.

Notre siècle, donc, est las d'une philosophie qui prétend se suffire et se nourrir exclusivement de sa propre substance. Mais il appelle, en revanche, une philosophie cherchant dans l'expérience elle-même, dans le réel universellement admis comme tel, dans les sciences positives, dans la vie de l'individu et des sociétés, les éléments de ses réponses aux incoercibles questions de l'esprit humain : qu'est-ce que le monde ? que sommes-nous ? comment devons-nous agir pour faire de notre mieux notre métier d'hommes ?

Si l'auteur du présent ouvrage groupe autour de sa chaire de professeur un large cercle d'ardents disciples, si l'attribution qui lui a été faite en 1908 du prix Nobel a été accueillie avec une chaleureuse sympathie, non seulement dans le monde philosophique proprement dit, mais dans le grand public, c'est qu'il a travaillé, en ce sens, à tirer la philosophie de l'ombre des écoles, pour la réinstaller au cœur du monde réel, et la faire participer à la vie des hommes et des choses.

Flieh! Auf! Hinaus in's weite Land!

Il semble que telle soit sa devise. Et, certes, ce n'est pas déchoir que de prendre modèle sur les Platon, les Descartes, les Leibniz et les Kant, lesquels, sans nul doute, avaient à cœur de considérer la philosophie comme une activité de l'esprit, en commerce avec les réalités, et non comme une chose en soi, existant à part, et se développant uniquement par une dialectique interne.

Mais ce serait peu d'avoir simplement pris une conscience nouvelle de ce qui fut, en somme, l'effort de tous les grands penseurs. Le mérite d'Eucken[1] est d'avoir, semble-t-il, effectivement déterminé la voie qui permet à l'esprit de se réaliser dans son originalité, non en dépit de son union avec les réalités matérielles, mais grâce à cette union même.

1. Rudolph Eucken, né en 1846 à Aurich (Hanovre), est depuis 1874 professeur de philosophie à l'Université d'Iéna. Il a publié, outre d'importants ouvrages historiques sur Aristote, St Thomas, la philosophie allemande et la terminologie philosophique : *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 1878, devenu, en 1904, sous le titre : *Geistige Strömungen der Gegenwart*, le présent ouvrage; *Die Einheit des Geisteslebens im Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888; *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 8e édit. 1909; *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 2e édit. 1907; *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2e édit. 1905; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907; *Gesammte Reden und Aufsätze; Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, 2e édit. 1906; *Der Sinn und der Wert des Lebens*, 1907; *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, 1908. Plusieurs de ces ouvrages ont été traduits en anglais et en italien.

*
* *

Ce n'est pas par hasard que la philosophie a, pendant une longue période, paru jalouse de se créer une sphère à part, et de se suffire, en dehors de la science des choses sensibles.

Pour les anciens, pour un Platon ou un Aristote, la nature était capable du divin, et plus ou moins divine elle-même. L'esprit pouvait donc, pour vivre sa vie, s'appuyer sur elle ou l'appeler à lui. Toute son ambition, d'ailleurs, était d'y retrouver et d'y contempler le règne des lois rationnelles et éternelles, auquel lui-même participait directement. Mais, avec le christianisme, la nature a changé de face. Elle n'est plus qu'une chose inerte, tout extérieure à l'esprit, qui l'a créée *ex nihilo*. Et la science moderne est, sur ce point, en remarquable accord avec la religion judéo-chrétienne. Elle fait de la nature un mécanisme brut, où le jeu éternellement identique de forces matérielles, données et immuables, engendre, à lui seul, tous les phénomènes, sans que, dans leur cours, il y ait jamais place pour une pensée dirigeante.

Comment, dès lors, l'esprit pourrait-il trouver pour lui-même, dans le commerce avec la nature, un élément de vie et de développement? S'unir à la nature serait s'abandonner, se trahir, s'anéantir. En s'opposant à elle, au contraire, l'esprit prend une conscience distincte de ce qui lui est propre, et il s'assure une entière liberté d'action et d'épanouissement. La réduc-

tion de la nature à des principes antispirituels devient ainsi pour l'esprit, en tant qu'il s'en évade, l'occasion d'une nouvelle et puissante affirmation de son originalité et de sa vie propre.

Mais voici que la science positive, d'abord contente d'expliquer par ses principes mécanistes ce qu'on appelle les phénomènes extérieurs, et respectueuse du mystère qui semblait envelopper la vie et la pensée, se croit aujourd'hui en possession de méthodes qui lui permettent de soumettre à ses lois toutes les formes de l'être sans exception. Il n'est pas jusqu'à l'empire prodigieusement accru de l'humanité sur les choses, qui ne fasse aujourd'hui apparaître sous un jour nouveau la situation de l'esprit à l'égard de la nature. Si l'homme peut, à ce point, modifier le cours des phénomènes, c'est donc qu'il est lui-même un phénomène analogue aux autres. Le sage antique, à qui il n'était donné que de contempler les lois éternelles de l'être, ne pouvait se sentir un avec elles comme le moderne, qui les utilise. Si le vent et le courant combinent leurs actions, c'est que ce sont deux forces homogènes. Commander à la nature, c'est en faire partie.

D'ailleurs, où l'esprit, séparé de la nature, irait-il chercher le point d'appui, l'objet, le principe de détermination, qui lui est nécessaire pour agir, c'est-à-dire pour être? Jadis on avait Dieu. La critique moderne trouve que dans le concept de ce Dieu subsistaient maints éléments empruntés à la nature elle-même, et que, si l'on essaie de le réduire à son contenu strictement suprasensible, on le voit s'évanouir. Parmi les

courants de la pensée contemporaine, l'un des plus forts est celui qui nous détourne de ce ciel transcendant d'Épicure, où l'on ignore s'il y a des êtres qui peinent et cherchent sur la terre, et qui nous pousse vers le monde de la matière et de la vie temporelle, objet de la science, base inapparente, mais certaine, de toutes nos actions, de tous nos désirs, de toutes nos pensées.

Tels sont donc, aujourd'hui, pour celui qui se demande si l'idéalisme demeure une attitude possible, les termes du problème : Étant donné que l'esprit, pour nous, est inséparable de la matière, et d'une matière dont les lois semblent se suffire à elles-mêmes, peut-il néanmoins y avoir une vie de l'esprit, originale et libre? Il faut reconnaître qu'ainsi posé le problème paraît singulièrement embarrassant.

Et d'abord un concession grave s'impose. Il n'est nullement contradictoire, il est même beaucoup plus simple, logiquement comme pratiquement, de donner raison au naturalisme. Prétendre le dépasser, c'est parier. Pascal a-t-il réussi à démontrer que celui-là même qui n'a pas la foi demeure obligé de parier? On peut, en fait, vivre d'une vie purement naturelle, puisque, pour cela, il suffit de se laisser vivre, de s'abandonner au cours des choses, de ne pas contrarier la loi d'inertie, qui, d'elle-même, se réalise en tout ce qui est.

Le naturalisme est, du problème de la vie humaine, une solution possible. S'ensuit-il que ce soit la solution nécessaire? Supposez que je me refuse à m'en contenter : a-t-on le droit de m'objecter que mon attitude n'exprime autre chose qu'une fantaisie individuelle? Ici

apparaît l'idée fondamentale du présent livre de Rudolph Eucken.

De même que Pascal considérait comme le point décisif de son œuvre de réveiller l'homme de son sommeil pyrrhonien, estimant qu'une fois sérieusement inquiet sur sa destinée, il ne pourrait manquer de se tourner vers Dieu ; de même, notre philosophe s'applique de toutes ses forces à provoquer la réflexion critique de l'esprit que satisfait le naturalisme, et à lui persuader de faire l'effort nécessaire pour chercher si ce point de vue est vraiment digne de l'homme.

Mais, tandis que Pascal, pour exciter l'incrédule à regarder au-dessus de soi, lui prescrivait uniquement de rentrer en soi, et d'observer l'inquiétude dont, malgré qu'il en ait, il demeure obsédé, Eucken, qui appartient à un siècle, et spécialement à un pays, préoccupé d'adapter la vie individuelle à la vie collective, nous montre les grands courants de la pensée contemporaine dirigés, en réalité, vers la recherche de fins irréductibles aux objets donnés dans notre expérience.

De là la marche suivie par notre philosophe. Au lieu de se borner à analyser, d'une manière abstraite, les concepts de vie spirituelle, de connaissance, de monisme et de dualisme, de vie humaine, de valeur et de religion, Eucken, étendant à la société humaine la méthode d'investigation que Pascal appliquait à l'individu, cherche à surprendre la vie secrète de la conscience commune, le travail qui s'opère actuellement en elle, la direction du mouvement général qui se dégage de ses diverses tentatives.

Et, à propos de tous les problèmes essentiels de la théorie et de la pratique, il voit la pensée contemporaine tourmentée précisément par la question de la légitimité du naturalisme, et orientée vers un idéalisme nouveau, qui maintiendrait les ambitions de l'idéalisme dualiste, tout en reconnaissant l'impossibilité, désormais établie, de séparer la métaphysique d'avec la science, et l'esprit d'avec la nature.

*
* *

Comment donner satisfaction à cette demande de la conscience humaine?

L'idée générale qui se dégage de l'examen de la pensée contemporaine pourrait être ainsi formulée: l'homme est ou moins ou plus que, communément, il ne croit être.

Si la science positive est, à elle seule, la mesure du vrai et du possible, l'homme est moins qu'il ne se croit. Car l'individualité, la personnalité, la dignité, la valeur morale, le rôle spécial et la destinée supérieure qu'il persiste à s'attribuer, sont en contradiction, non seulement avec les conclusions actuelles, mais, ce qui est plus grave, avec les principes, les méthodes et l'esprit même de la science positive. Si la science est le tout de la connaissance véritable, il ne faut voir dans les idées où s'appuie notre vie d'hommes que de vaines traditions, filles des ignorances et des erreurs de nos devanciers.

Que si la science n'est pas, à elle seule, la mesure du vrai, il faut cesser de l'opposer, comme un juge

dont la sentence serait sans appel, à l'esprit qui veut être et agir. Certes, l'esprit n'entend marcher que d'accord avec la science; mais qu'est-ce, au juste, que la science lui impose?

Le nœud de la question est l'idée que l'on se fait du rapport de la science à l'esprit. La science, expression de la vérité, est-elle, en soi, un absolu, une chose toute faite, que l'esprit ne puisse que considérer passivement du dehors, et s'efforcer de décrire? Dans ce cas, ses postulats sont pour nous l'expression ultime de la vérité; c'est-à-dire que nous avons le devoir de considérer le déterminisme mécanique et le fait brut comme les principes fondamentaux de l'Être. Toute notion, dès lors, qui contredit ce mécanisme doit être tenue pour une illusion; et il n'est pas difficile de montrer que c'est le cas de tous les principes qui donnent sa forme à la vie humaine.

Mais la science peut, sans doute, ainsi que le langage, l'art, les lois civiles, les religions, être regardée, non comme une chose extérieure à l'esprit, mais comme une activité de l'esprit lui-même, en sorte que ses principes même les plus profonds ne puissent être entendus dans leur signification véritable que rapportés à la pensée qui les institue et qui les manie. Dans ce cas, rien de rigide, rien de tout fait dès l'éternité ou pour l'éternité n'existerait véritablement, ni dans la science, ni dans les choses. L'esprit est vie et création. Si le déterminisme scientifique est son œuvre, il apparaît comme un moule dont la consistance et le rôle ne sont pas nécessairement immuables. La transfor-

mation de la parole vivante en un système mort et achevé est ce qu'on appelle la scolastique. Certes, la substitution, à la pensée active, de la scolastique, ou pensée figée par l'enseignement, est dans la nature, car elle n'est qu'une application de la loi naturelle et générale de l'habitude. Mais elle n'est pas pour cela nécessaire. L'homme peut maintenir son activité et sa puissance spirituelle, en réagissant contre la paresse qui l'incline à abdiquer devant ses habitudes.

Naguère fasciné par la clarté et l'utilité de la science, et dominé par elle, l'esprit humain tend aujourd'hui à se ressouvenir qu'il est essentiellement vie, action, effort vers le mieux, et à réintégrer la science dans cette vie intérieure dont, en réalité, elle procède.

C'est dire qu'il veut franchir le pur naturalisme, et, tout en s'apuyant sur la nature, chercher des fins qui la dépassent. A qui se confier pour les déterminer?

Un système est encore en faveur auprès de beaucoup de philosophes, qui se croit propre à contenter l'esprit, parce que, tout en dépassant le naturalisme, il s'applique à éviter l'écueil de la fantaisie individuelle : c'est l'intellectualisme.

Et, sans doute, l'intellectualisme nous affranchit de la tyrannie du donné immédiat, et nous accorde une autre vie que celle des sens. Mais les principes qu'il cherche derrière les faits sensibles sont encore, en réalité, des faits eux-mêmes, des données brutes et impénétrables, qui, si on les interroge sur leur raison d'être, pareilles aux symboles inertes que l'écriture substitue à la pensée vivante, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. La devise de l'intel-

lectualisme, c'est : ἀνάγκη στῆναι, c'est-à-dire : le mouvement suppose le repos, le divisible l'indivisible, le divers l'identique, le contingent le nécessaire, le temps l'éternité. Devise factice, dont la réalisation est inconcevable ; car, ni l'analyse du changement ne peut conduire à l'immuable ; ni l'intuition n'existe, qui nous ferait saisir des éléments absolument premiers. L'intellectualisme représente le découragement de l'esprit, qui recule devant une tâche infinie, et qui demande, pour prix de son labeur, le repos. Mais la réalité le lui refuse : elle ne se lasse pas de créer, si l'homme se lasse de concevoir. Elle vit réellement, loin que sa vie ne soit que la mécanique gesticulation d'un mort. Nul n'a jamais pu, a priori, lui dicter des lois. Nous pensons à rebours, observant d'abord ce que la nature a fait, cherchant ensuite à classer ses productions, de manière à démêler, s'il se peut, quelques-unes de ses habitudes. Toujours relative au nombre de nos observations et au degré d'adaptation de notre entendement, notre connaissance demeure subordonnée aux choses ; et nous n'avons pas le droit de nous scandaliser, si, par leur irréductibilité à nos abstractions, elles nous démontrent qu'elles sont.

Il s'agit donc, dépassant, et le naturalisme et l'intellectualisme, de découvrir un point de vue qui maintienne la réalité et la valeur de la nature sans y abîmer l'esprit, et qui assure la suprématie et l'action de l'esprit, tout en reconnaissant son union avec la nature.

Rudolph Eucken trouve dans la philosophie de Fichte l'indication de la voie à suivre pour résoudre le pro-

blème. Car, chez ce philosophe, l'esprit, essentiellement actif, domine tout ; mais son activité s'exerce précisément au moyen de la nature et de l'intelligence.

C'est donc dans le sens fichtéen qu'Eucken constituera l'Idéalisme concret que cherche, selon lui, la pensée contemporaine.

D'une part, il établit la réalité propre de l'esprit comme vie et puissance de création, en la fondant sur la réalité et l'originalité du tout (*die Tatsæchlichkeit des Alls*). L'Esprit veut être en soi et pour soi ; or, selon son essence, cette existence doit être quelque chose de supérieur, et à l'objectivité pure et simple, ou existence pour autrui, et à la pensée objective et immobile, laquelle n'est encore qu'une abstraction. L'esprit n'est que s'il agit. Il n'est pas une chose, susceptible, d'agir : il est action et vie ; tout ce qui est en lui se déploie, s'oppose à l'inertie, engendre, crée et se crée.

D'autre part, l'esprit ne se meut pas à vide : son opération consiste à ramener les choses à soi, à les pénétrer, à les spiritualiser. Il n'est pas superposé à la nature, à la manière de la liberté-noumène de Kant : il y est immanent, il guide son action, dont, au fond, lui-même est le premier auteur, il assouplit son déterminisme.

Le nouvel idéalisme, donc, loin de s'établir en dehors de la science, de l'art, des religions, des réalités données, selon la conception dualiste, trouve dans le donné même la matière à l'aide de laquelle il s'efforce de réaliser l'esprit.

Sa tâche est, en face de la tendance naturelle de la

créature à s'immobiliser dans sa manière d'être et à se détacher de l'esprit créateur, de réagir contre cette inertie, et de réveiller constamment la vie dans l'âme humaine en la rapprochant de son principe.

Des Menschen Tætigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh.

N'abandonnons pas à Méphistophélès le soin de secouer la paresse naturelle de l'homme. L'esprit d'affirmation et de création est, lui aussi, mouvement et effort. Lui seul même est action véritable, car nier et détruire, ce n'est que céder à la force aveugle de dissolution, qui tend à acheminer les choses vers le néant.

La vie éternelle n'est plus une contradiction dans les termes, si cette vie n'est autre chose que l'organisation, par l'esprit, d'une matière infinie.

Nourri par la science et par l'expérience de la vie pratique, l'esprit philosophique, qui est en nous la traduction la plus immédiate de l'esprit universel, n'est pas une simple efflorescence de la réalité donnée. Il est raison, et, en même temps, il est foi et risque : *ein Suchen und Versuchen, ein Wetten und Wagen.* Il faut savoir, il faut penser, et il faut parier. Il faut travailler pour l'incertain. Si la valeur de l'intention demeure entière, quoi qu'il arrive, la viabilité et la perfection de l'œuvre ne peuvent jamais être connues qu'après l'événement. Les plus grandes créations sont celles qui provoquent le plus de créations nouvelles.

Émile BOUTROUX.

PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION

Les modifications apportées à la troisième édition de cet ouvrage sont plus considérables encore que celles qu'a subies la seconde; tandis que, dans la première édition, l'exposé historique constituait la partie fondamentale autour de laquelle venait se ranger la discussion des faits et des idées, cette discussion est devenue, dans la seconde édition, beaucoup plus indépendante et prédomine absolument dans la troisième; maintenant, ce livre est surtout l'expression de toute une conviction philosophique personnelle, et c'est ainsi qu'il veut être jugé. Il fallait, pour cela, en transformer essentiellement la méthode d'exposition, et mettre notamment plus de précision dans l'ordonnance et la distribution de la matière, jusque dans le détail des chapitres.

Nous avons cru cependant pouvoir conserver le principe d'après lequel étaient conçues les éditions antérieures : d'une part, la liaison entre l'exposé historique et l'examen des faits, et, d'autre part, l'ordonnance en divers chapitres. Que l'histoire soit pour nous

quelque chose de plus qu'un objet d'érudition; que, sous certaines conditions préalables, il est vrai, elle puisse contribuer fortement à favoriser le travail personnel, ce livre en témoigne, aussi bien dans son ensemble que dans des discussions spéciales sur lesquelles nous ne voulons pas anticiper ici. Mais le fait de partir de problèmes pris isolément offrait l'avantage de points d'appui palpables, permettant d'avancer rapidement jusqu'à un résultat décisif quelconque. Sans doute, il restait un inconvénient, car on ne pouvait ainsi se rendre compte pleinement de l'ensemble de notre conviction, celle-ci ne se présentant pas dans un enchaînement continu. Nous reconnaissons volontiers ce défaut, mais il est trop étroitement uni à cette manière de procéder pour qu'on y puisse remédier. Nos précédents ouvrages peuvent, sous ce rapport, servir sur certains points de complément à celui-ci, dont la plus grande lacune consiste dans l'absence d'une base gnoséologique suffisante; c'est là un problème dont nous examinerons les principes dans notre prochain livre.

Mais ce qui rattache les unes aux autres les diverses éditions de cet ouvrage, c'est, plus encore que le système d'exposition, la conviction fondamentale qui se retrouve partout, la conviction du peu de solidité du terrain sur lequel s'élève toute notre vie morale, intellectuelle et sociale, et avec elle aussi notre travail scientifique; la conviction que non seulement cette vie renferme une quantité de problèmes divers, mais encore que, dans son ensemble, elle exige une révision éner-

gique et un renouvellement radical. Mais il nous semblait que la philosophie devait, elle aussi, tendre à ce but, participer à cette œuvre : bien plus, elle nous paraissait particulièrement appelée ici à une active collaboration. Cette manière de voir nous a mis en opposition avec la philosophie allemande actuelle, qui croit pouvoir poursuivre tranquillement son travail scientifique sans se laisser troubler ni par ces questions ni par ces doutes. Les précieux résultats qu'a donnés et que donne encore ce travail, principalement sous le rapport d'un développement plus exact des différents domaines de la connaissance, nous les reconnaissons avec joie et gratitude. Mais nous n'en insistons pas moins sur la légitimité et la nécessité de ce problème plus général, et nous ne nous laisserons détourner de l'effort que nous tentons en vue de le résoudre par aucune considération relative à la position que d'autres prennent vis-à-vis de ce problème, mettant notre confiance uniquement dans sa nécessité interne.

Des indices nombreux et récents montrent d'ailleurs que les problèmes dont nous nous occupons commencent à intéresser un plus vaste public. Les complications internes de notre civilisation, et même de toute notre situation intellectuelle, apparaissent avec une évidence de plus en plus marquée; nous y sentons de plus en plus de graves mensonges, des phrases là où nous cherchons des réalités, des pierres là où nous cherchons du pain. Or, ce qui est ici en jeu, c'est le bonheur et le sens de notre propre existence ; aussi le désir de plus de clarté, de plus de solidité, s'éveille-t-il de plus en plus pressant,

et la philosophie se voit, elle aussi, de plus en plus impérieusement invitée à s'occuper de ces questions vitales. De nouvelles vagues s'élèvent sur l'océan de la vie, de nouveaux états d'âme s'emparent des esprits, les poussant à la recherche de fins nouvelles.

Ces transformations intimes ont aussi valu à nos livres des amis de plus en plus nombreux et nous ont donné conscience — une conscience que nous ne pouvions avoir jadis — d'être en étroit contact spirituel avec notre époque. Nous éprouvons une joie toute particulière à voir croître, avec une rapidité inespérée, l'intérêt que porte à ces questions la jeune génération montante ; puisse cet intérêt profiter aussi à ce livre, puisse-t-il surtout avoir pour effet de pousser plus avant l'étude des problèmes qui, ici, n'ont été qu'esquissés et, sans doute, traités souvent d'une manière bien imparfaite ; car notre idéal commun n'est, en fin de compte, rien moins que l'idée d'un homme nouveau, d'une civilisation nouvelle, et ce n'est qu'en unissant toutes nos forces, en surmontant le pur individuel, en créant un mouvement général, que nous pourrons progresser vers la solution d'une aussi importante question.

RUDOLF EUCKEN.

Iéna, février 1904.

PRÉFACE

DE LA QUATRIÈME ÉDITION

Bien que la quatrième édition, comparée à la troisième, n'ait pas été aussi modifiée que celle-ci par rapport à la seconde, elle présente cependant maint changement. Plusieurs chapitres ont été complètement remaniés, et il en a été ajouté un (celui sur la valeur de la vie) ; mais nous nous sommes efforcé partout de rendre le style plus clair, d'approfondir la pensée, de mettre plus de précision dans les thèses principales, de saisir d'une manière plus immédiate les problèmes du temps présent et de donner ainsi à tout l'ouvrage plus de clarté et de pénétration ; il a été également tenu plus grand compte des mouvements étrangers. Nous espérons donc que cette nouvelle édition, dans son ensemble, constitue un sensible progrès.

Rudolf Eucken.

Iéna, fin août 1908.

NOTE DES TRADUCTEURS

Ce nous est un agréable devoir d'adresser ici l'expression de notre gratitude à M. Rudolf Eucken lui-même et à M. J. Benrubi, qui nous ont donné pour cette traduction mainte indication précieuse.

LES GRANDS COURANTS

DE LA

PENSÉE CONTEMPORAINE

INTRODUCTION

Si l'on examine dans son ensemble la situation intellectuelle et morale de notre époque, le premier sentiment qu'on éprouve est celui d'une grande confusion et d'une pénible incertitude au sujet du but essentiel de ses efforts : partout une division de l'humanité en partis et, souvent, un antagonisme au sein même de l'homme. Cet état de choses confus et incertain peut, au premier abord, paraître un effet de la tradition historique. Car du passé subsistent et nous entourent des courants divers et même contraires, un héritage et un fardeau provenant d'un travail millénaire; rien ne distingue davantage la civilisation moderne de celle, plus simple, de l'antiquité, que cette accumulation de contradictions. Le moyen âge nous a transmis un système de vie où des éléments aussi radicalement différents que la pensée antique et la pensée chrétienne primitive, l'esprit artistique et l'esprit religieux, la conception optimiste et la conception pessimiste du monde, se trouvaient plutôt habilement assemblés que conciliés. A cet assemblage, l'époque moderne opposa une nouvelle poussée de vie, l'aspiration à un épanouissement des forces

illimité, à une entière maîtrise des choses ; mais un développement concret amena immédiatement une dissociation dans cette nouvelle conception elle-même ; d'une part, la vie psychique avec sa pensée, d'autre part, la nature avec son mécanisme prétendaient toutes deux à la domination sur la vie et sur le monde (intellectualisme et naturalisme). Toutes ces oppositions, le XIXe siècle, avec sa culture historique et sa réflexion raffinée, nous les fait voir avec une éclatante netteté, nous en donne la sensation dans toute sa force ; il nous oblige et nous contraint à établir des distinctions plus tranchées parmi ces masses enchevêtrées d'idées ; il leur interdit, avec une sévérité croissante, tout accord pacifique. Et que de choses dans la vie intérieure du XIXe siècle, que de modifications profondes il a subies, dont les diverses phases, si lointaines qu'elles paraissent extérieurement, restent cependant intérieurement toutes proches de nous et nous entraînent vers des directions contradictoires : la culture artistique de notre époque littéraire classique, un réalisme puissant et fier, une réaction contre ce réalisme sous forme d'un subjectivisme radical et flottant ! Que d'oppositions en nous-mêmes, provenant de l'ancien et du nouvel état de choses, et que d'efforts à faire pour nous en rendre maîtres intérieurement !

Pour mettre en œuvre et concilier ces différentes impulsions, il aurait fallu des forces intellectuelles supérieures. Celles-ci faisant défaut, on voit apparaître tous les inconvénients qui doivent fatalement se produire quand l'homme se laisse emporter par les événements de sa propre vie, quand il succombe sous la dispersion de l'existence. Pas de buts fixes dominant ses aspirations, pas d'idées simples sortant du chaos de cette confusion et de ces doutes pour nous en délivrer. Au contraire, les impressions immédiates nous accablent et désagrègent la vie sous leurs contradictions. Ainsi, nous voguons incertains sur l'océan de notre époque, sans défense contre tout ce qui vient à nous avec

une conscience forte et une affirmation hardie, sans défense aussi contre nos propres caprices et passions, jouets de situations et d'humeurs changeantes.

Cette situation devient encore plus tendue par ce fait que les modifications que nous subissons se réunissent finalement en une seule question et nous placent devant un unique dilemme qui ne souffre aucun compromis, qui exige une décision de l'homme entier. L'action silencieuse, mais incessante et irrésistible, du travail moderne n'a pas seulement transformé isolément toutes les parties de la conduite traditionnelle de la vie, elle l'a minée dans son ensemble, elle lui a enlevé toute solidité. L'ancienne manière de penser faisait de l'homme — ouvertement ou d'une façon déguisée, avec plus ou moins de grossièreté ou de finesse, avec des tendances plus ou moins matérielles ou spirituelles — la mesure et le centre de l'univers ; elle transformait la réalité en un domaine de quantités anthropomorphiques, et faisait de la prospérité de l'homme le but de l'existence. Cet anthropocentrisme, toute l'œuvre de la pensée moderne l'a radicalement détruit : non seulement l'élargissement à l'infini du monde extérieur, mais encore la révélation de nécessités internes et de connexités de faits dans le domaine propre de l'humanité, un développement de l'action créatrice spirituelle bien au delà du pur individu, rendent ce confinement dans l'élément humain intolérablement trop étroit, en même temps qu'ils éveillent l'ardent désir d'une existence plus large, plus libre, plus riche de contenu, la soif intense d'une vie qui possède l'infinité et la vérité de l'univers. Ces modifications pénètrent de plus en plus jusque dans la conscience de l'humanité et réclament impétueusement leur droit.

Mais le non ne donne pas vite, et *ipso facto*, naissance à un oui, à l'ébranlement ne répond pas une consolidation. Car la situation nouvelle offre deux possibilités qui, en tant que contradictoires, ne souffrent aucune conciliation.

Ce mouvement historique universel contre le confinement dans l'élément purement humain signifie-t-il que l'homme doit se considérer simplement comme un être naturel et adapter toute sa pensée et toute son action aux cadres de la nature? Alors, tout ce qui est distinctif et caractéristique de l'homme devrait être éloigné comme une funeste illusion, tout ce qu'il y a de grand et de bien dans notre vie devrait recevoir de la nature sa loi et sa forme. Ou bien, ce mouvement veut-il dire qu'à l'intérieur de l'homme même surgit un monde nouveau, un monde spirituel, qui l'élève au-dessus de lui-même comme au-dessus de la nature? Est-ce qu'avec l'homme commence un nouveau degré de la réalité, et sa vie mentale peut-elle s'élargir du dedans jusqu'à constituer un monde? Alors, la tâche principale serait de saisir, de s'approprier, de façonner ce monde, et l'homme devrait, avant tout, s'affermir ici et diriger toutes ses pensées et tous ses efforts plutôt en avant qu'en arrière. Ainsi, l'homme est, ou moins, ou plus qu'il n'a l'habitude de se croire aujourd'hui; mais suivant que l'on se décide pour ce plus ou pour ce moins, la vie doit prendre, dans toutes ses parties, des plus importantes aux plus minimes, une forme différente. Cependant, si indispensable que soit cette décision, la faiblesse de l'effort vers l'unité fait que notre époque hésite et oscille dans l'incertitude, penchant, selon que varient ses impressions, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre; tandis que, dans son jugement d'ensemble, elle approuve ceci, sans vouloir cependant abandonner cela, elle affirme ici ce qu'elle nie là; elle n'engage nulle part toute sa volonté et tout son être. On a décrit à satiété cette situation, ses rapides variations de courants et d'humeurs, son manque de logique, qui se montrent aussi bien dans l'indifférence même aux contradictions les plus marquées et à la confusion de groupes d'idées tout à fait différents, que dans la faiblesse de pensée qui empêche de poursuivre des affirmations

jusque dans leurs présuppositions et leurs conséquences. Dans tout cela, se manifeste une forte décadence de notre existence intérieure, voire un appauvrissement intérieur de la vie, et cela au milieu des étonnants progrès accomplis à sa périphérie, au milieu d'une inouïe, d'une insoupçonnée virtuosité dans le domaine de la technique, au milieu d'une débordante richesse de succès extérieurs!

Il est évident que nous nous trouvons dans une crise morale qui menace de nous emporter. Or, cette crise a son origine, non pas dans la malignité ou le scepticisme de certains individus, mais bien dans l'ensemble de la situation historique universelle. Ne nous serait-il pas permis d'espérer que la nécessité qui engendra une pareille crise nous accorde aussi quelques moyens, quelques secours capables de nous en tirer?

En réalité, il ne manque pas de résistances et de réactions contre cette situation chaotique, de tentatives en vue de lui opposer une organisation unifiée de la vie, une vue unifiée de la réalité; malheureusement, ces tentatives restent, la plupart du temps, sous l'influence de ce qu'elles voudraient surmonter. L'époque de la spécialisation consciente qui, en travaillant dans l'infinie étendue des choses, oubliait le souci de l'ensemble, a désormais atteint son point culminant. Mais la première forme que prend l'effort vers l'unité consiste presque toujours en ce que les divers domaines de la vie et de la science se disputent cette tâche chacun pour lui seul et se font une image de l'ensemble selon leurs propres impressions et expériences, selon leurs fins particulières. Plus que jamais, ils engendrent à l'intérieur de leur sphère spéciale des systèmes d'idées clos, puis, avec ces systèmes d'idées, ils franchissent hardiment les limites de cette sphère et prétendent maîtriser toute la réalité. Leurs tâches particulières, ils les font passer avant toutes les autres; leurs conceptions, leurs étalons, leurs méthodes doivent avoir force de loi,

et ils se considèrent comme le centre dominant de toute la réalité. C'est ainsi que la religion et souvent aussi l'art se forment leur monde à eux, c'est ainsi que le mouvement social engendre sa conception particulière du monde, ainsi que, dans le domaine intellectuel, les sciences naturelles surtout s'élargissent souvent en une philosophie qui veut tout embrasser. C'est ce que fit d'abord la zoologie sous l'influence du darwinisme, c'est ce que, de nos jours encore, nous voyons entreprendre par des physiciens, des physiologistes, etc. La hardiesse dans les conceptions du monde est maintenant passée des philosophes aux naturalistes, et il ne manque pas ici de raids audacieux sur le terrain de la vérité; l'amalgame de l'affirmation philosophique avec un remarquable travail de recherches scientifiques fait que nombre de gens ressentent à peine l'énormité de cette hasardeuse entreprise.

Il se produit ainsi des échappées, des vues partielles du monde qui, étant toutes proches de nos sens et facilement saisissables, séduisent les esprits et les entraînent jusqu'à un certain point. Mais seulement jusqu'à un certain point. Car la vérité des choses finit toujours par résister, par faire sauter les barrières trop étroites qui lui sont imposées; et cela d'autant plus que ce mouvement amène bientôt les diverses tendances à se heurter et à se disputer réciproquement leur droit. On voit alors avec évidence qu'il est impossible de bâtir en allant de la partie au tout, et que les vérités partielles se convertissent en erreur par leur prétention à se gonfler en vérité totale. Mais, dans la mesure où ces mouvements partiels affirment leur puissance, s'entravent et se croisent les uns les autres, ils doivent fatalement augmenter encore la confusion contre laquelle ils luttent; il n'est peut-être rien qui contribue plus aujourd'hui à la désunion que cet insuffisant effort vers l'unité. Jamais on n'a autant parlé de monisme, et jamais l'humanité n'a été aussi divisée.

Mais, si insuffisantes que soient ces tentatives, elles restent précieuses par leurs enseignements. Leur échec, notamment, montre avec une pleine clarté que l'on ne peut rien faire en partant des divers points pris isolément, mais qu'il s'agit de chercher une unité supérieure à la dispersion ; si l'on ne s'élève pas au-dessus de la situation actuelle, si l'on ne prend pas de nouveaux points de départ, il n'y a aucun espoir de parvenir à surmonter cette crise. Mais pourquoi serait-il impossible d'agir ainsi? L'histoire n'est pas, pour ce qui concerne le cœur de la vie, une continuelle ascension vers des hauteurs; comme c'est une réelle vie de l'esprit qui non seulement évolue, mais vit pleinement dans l'histoire, il arrive toujours des époques où, de son action sur l'existence humaine, cette vie de l'esprit doit revenir à elle-même et revivifier les racines de sa force. Ce n'est qu'ainsi qu'elle peut devenir supérieure à l'époque et agir de façon à dépouiller ce que cette dernière contient de vrai de tous les éléments problématiques qui nous égarent et nous désunissent. Une époque de ce genre vient de reparaître : il s'agit maintenant de réfléchir nous-mêmes sur les fondements de notre existence, sur notre rapport fondamental avec le monde; il s'agit d'en appeler du temps pur et simple à ce qu'il y a d'éternel dans le temps, de l'homme pur et simple aux puissances et aux autorités supérieures qui font de l'homme quelque chose de plus qu'un simple être de la nature.

Tous ceux qui comprennent combien une telle situation est critique doivent travailler, chacun selon son pouvoir, à cet approfondissement de la vie et à ce renouvellement de la civilisation. La voie que nous avons l'intention de suivre à cet effet, dans ce livre, est marquée notamment par trois points de repère.

1. Nous prendrons pour premier objet de notre étude les principaux mouvements caractéristiques de l'époque, les courants de la pensée, comme nous les appellerons briè-

vement. Nous parlons de courants de la pensée, et non de concepts ou idées, pour bien marquer, dès le début, qu'il ne s'agit pas ici en première ligne d'événements purement intellectuels dans lesquels se trouverait le point décisif. Extérieurement, sans doute, la lutte se déroule principalement sur le terrain intellectuel, mais il y a, dans le fond, des mouvements de vie venant de l'ensemble; il y a, dans le fond, un jalonnement particulier de la réalité, une organisation particulière de la vie; au milieu d'une lutte aux multiples formes et à travers des problèmes divers, il peut exister quelque chose de commun dans ces postulats de l'époque; faire ressortir ce trait commun est donc une méthode particulièrement avantageuse pour parvenir à tracer une vue d'ensemble de l'époque et à en faire saisir clairement les caractères distinctifs. Le procédé qui consiste à partir de la multiplicité offre d'ailleurs l'avantage de rendre plus saisissables, plus sensibles, les thèses et les problèmes de l'époque; il présente encore cet autre avantage d'amener rapidement la discussion à un point déterminé, point où des nécessités de fait peuvent se manifester et indiquer des voies à notre pensée. Notre étude montrera que nous arrivons partout aux mêmes questions, et même que, dans toute cette diversité, se trouve un unique problème fondamental; elle montrera de plus que, de même que sur chaque point on lutte pour le tout, de même l'idée qui doit décider du tout s'étend dans chacune des ramifications. En ce qui concerne notre propre thèse à ce sujet, nous nous en sentirons de plus en plus certain à mesure que les expériences et les déductions des différents points tendront vers elle et nous y feront voir la seule possibilité d'une heureuse solution.

2. Mais ce que nous voulons découvrir dans ces divers courants, le point de vue d'où nous voulons les examiner, c'est le processus vital qu'ils affirment ou qu'ils renferment; et une question qui nous occupera surtout est celle

de savoir si ce processus vital rend possible l'indépendance de la vie de l'esprit. On reconnaît en général, bien que souvent de mauvaise grâce, une certaine existence de fait à la vie de l'esprit; mais tout ce qu'implique cette existence, ce qu'elle exige au delà de l'apparence immédiate, les postulats et conditions dont elle dépend, tout cela reste d'ordinaire dans une obscurité complète. Quelle position prennent les mouvements de l'époque par rapport à ce problème de la possibilité de la vie de l'esprit et de quelle utilité ils sont pour la solution de ce problème, voilà ce que nous aurons principalement en vue. Aussi ne nous arrêterons-nous pas à examiner ces tendances dans toute leur étendue, nous irons droit à la vie qui les anime, comme au dernier point que l'on peut atteindre et sur lequel notre monde d'idées doit s'édifier; c'est en nous tournant ainsi vers le processus vital que nous arriverons sans doute le plus sûrement au point où les problèmes deviennent pour l'individu un état de conscience, au point où il peut le plus facilement faire intervenir ses propres expériences et où il lui est le moins facile de décliner une décision personnelle.

3. Là où le contenu de l'époque forme le point de départ aussi bien que le point d'arrivée, il est opportun de faire appel aux considérations historiques pour seconder le travail philosophique. Ces considérations aideront d'abord à mieux éclairer le caractère spirituel du temps présent par la révélation de son devenir et de ses rapports, et à le délimiter plus nettement. Pour comprendre et apprécier ce qui domine l'époque, il ne peut être indifférent de savoir s'il ne s'agit là que d'une vague éphémère ou bien d'un courant de vie permanent; de savoir si l'événement actuel a déjà eu lieu assez souvent et fait partie d'un rythme périodique, ou bien s'il représente quelque chose de tout nouveau, de tout particulier; de savoir enfin si cet événement constitue plutôt une action qu'une

réaction, plutôt un progrès qu'un recul. Ces considérations historiques devront, sur les différents points, remonter plus ou moins loin dans le passé. Souvent, le mouvement, dans ses phases principales, devra être suivi à travers toute l'évolution de la civilisation européenne; ailleurs, l'époque immédiatement antérieure suffira pour expliquer le présent.

Cet éclaircissement des faits à l'aide de l'histoire préparera une étude dogmatique, puisque voir plus nettement une chose dans sa particularité signifie en même temps en voir plus distinctement les limites et y reconnaître un problème. Mais, outre l'affirmation de l'époque actuelle, les rapports historiques, et même l'histoire dans son ensemble, se transforment également en un problème lorsqu'on dévoile le processus vital qui y agit; le processus vital avec son mouvement ne peut guère être aperçu dans le chaos des phénomènes, si l'on ne passe pas de la considération historique à une considération intemporelle et immédiate, si l'on ne reprend pas l'examen de la question au sujet de sa vérité et de sa légitimité; la lumière ne peut pénétrer dans l'ensemble, si l'on ne distingue pas entre les faits originels, propres et derniers, et ceux qui nous ont été transmis par la suite. Il s'accomplira ainsi une conversion, un retour à une considération et à une discussion immédiate des choses; cette conversion, avec sa transformation de l'histoire en l'épanouissement d'une vie intemporelle, permet, seule, de pénétrer du dedans l'état actuel de l'existence, d'aller de l'apparence à la réalité, du fait pur et simple à la vérité qui en est la base, de reconnaître dans les mouvements de l'histoire des nécessités internes et de grandes lignes générales, et même de tirer de tout l'ensemble de cette dernière un sens quelconque. Ce n'est qu'en considérant ainsi les choses du point de vue d'une vérité permanente que l'on peut mesurer l'importance des diverses époques

et exercer une critique immanente sur l'œuvre du temps présent. Que l'on examine l'affirmation actuelle en se reportant à la situation historique universelle de l'évolution spirituelle: si l'histoire présente déjà plus de contenu et de profondeur que n'en peut avoir cette affirmation, nous sommes nécessairement poussés à dépasser celle-ci et nous pouvons, en même temps, trouver dans cet examen quelques enseignements sur le sens dans lequel il nous faut continuer à chercher. Dans cet entrelacement du travail philosophique et de l'expérience historique, il n'est pas nécessaire que la critique reste rétrospective et réfléchissante, elle peut devenir productive et progressive, elle peut contribuer par elle-même à la réalisation de ce mouvement en avant qu'elle réclame.

Dans un tel examen, ce qu'il faut surtout avoir en vue, c'est de détruire le caractère axiomatique avec lequel les tendances d'une époque ont l'habitude de se présenter, et de les délivrer en même temps de ce dogmatisme qui leur est d'ordinaire inhérent. La première condition pour cela est de voir avec plus de précision ce que l'époque entreprend et atteint, — voir avec précision signifiant en même temps ici voir l'étendue de l'œuvre ; ce n'est qu'ainsi que l'on peut arriver à un jugement plus libre, plus vigoureux, sans être injuste et sans faire passer le paradoxe pour de l'indépendance. Ce à quoi nous devrons donc principalement viser, c'est à découvrir, dans la diversité et l'apparent chaos des mouvements, des traits généraux, des lignes principales simples ; c'est en procédant ainsi que nous pouvons le mieux espérer débarrasser le fond de vérité que renferme l'époque, et les nécessités internes de celle-ci, de toutes les erreurs et passions humaines qui s'y sont ajoutées pour les dénaturer, que nous pourrons aussi trouver des points d'appui pour nos propres recherches. Seul, peut juger exactement l'époque celui qui sait la vivre intérieurement; de qui s'oppose à elle avec un parti

pris de critique mesquine et bougonne, le jugement est sans valeur.

Ajoutons enfin que, dans cette édition comme dans les précédentes, les termes qui expriment les principales idées feront l'objet d'un examen attentif. La façon variable dont on les emploie n'est pas une des moindres causes de la confusion actuelle. Comme, d'une part, il y a souvent pour la même expression des sens plus larges et plus étroits qui s'entrelacent, il est facile à certaines affirmations de prendre subrepticement plus d'assurance et de valeur qu'elles n'en devraient avoir réellement ; et comme, d'autre part, il n'est pas rare que le même mot ait des significations essentiellement différentes, la vue des choses se trouble facilement et le point décisif se cache à nos yeux. De tout temps, les expressions et les idées n'ont coïncidé que d'une façon approximative, mais aujourd'hui il existe entre les unes et les autres une divergence toute particulière. Pour combattre ce défaut, il est nécessaire de jeter aussi un coup d'œil sur l'histoire des expressions ; il sera donc fait une modeste place à cette dernière.

A. — L'IDÉE FONDAMENTALE

DE LA VIE DE L'ESPRIT

1. — SUBJECTIF. — OBJECTIF

a. — HISTORIQUE

La relation entre sujet et objet constitue aujourd'hui le centre du travail et de la controverse ; suivant que l'un ou l'autre prédomine, les représentations de la vie, les conceptions de la réalité, les façons de comprendre la vérité prennent une forme différente, et le mouvement essentiel de la vie s'opère soit de l'homme vers le monde, soit du monde vers l'homme. De même qu'à ce problème aboutissent tous les autres, de même son état actuel renferme en lui les effets de toute l'histoire, et, pour le traiter, il faut avoir présentes à l'esprit les phases principales de cette dernière. Dans ces phases, nous reconnaîtrons les plus importantes possibilités de solution et nous apercevrons, en même temps, un mouvement général qui pousse le travail dans une certaine direction.

Combien ce problème est compliqué, c'est ce que révèle déjà la curieuse histoire des mots *subjectif* et *objectif* qui, au cours des siècles, ont entièrement échangé leur signification. Chez Duns Scot (mort en 1308), qui fut le premier à les opposer comme termes techniques, « *subjectivum* dési-

gnait ce qui se rapporte au sujet des jugements, c'est-à-dire aux objets concrets de la pensée ; inversement, *objectivum* désignait ce qui se trouve dans le simple *obicere* ou représenter, et, par suite, ce qui est dû à l'auteur de la représentation » (voir Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, III, 208). Ces termes sont employés en ce sens par les philosophes jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, mais le contraire opposé au terme plus usité de *objective* est assez souvent *formaliter* ou même *realiter* [1]. Chez les derniers représentants de la scolastique, *objectivus* présente déjà des variations de sens qui préparent le passage à l'acception moderne du mot [2].

Mais ces termes ne changèrent complètement de signification que lorsqu'ils passèrent du latin en allemand, et cela dans l'école de Wolff, comme par exemple chez A. F. Müller (*Einleitung in die philosophische Wissenschaft*, 1773), Baumgarten et Gottsched. Pourtant, ces expressions (on disait d'ailleurs « subjektivisch » et « objektivisch ») restent d'abord des termes savants, et c'est ainsi qu'elles apparaissent par exemple dans la controverse entre Lessing et Goetze ; la philosophie kantienne fut la première à les introduire dans l'usage général de la langue, où elles prirent une large place au commencement du XIXe siècle. De l'Allemagne, la nouvelle signification a passé aux autres peuples à qui elle a souvent, au début, paru étrange.

1. Dans les discussions entre Descartes et Gassendi on trouve : « subjective = formaliter in se ipsis, objective = idealiter in intellectu ». Bayle distingue (*Œuvres diverses*, 1727, III, 334 a) « objectivement dans notre esprit » et « réellement hors de notre esprit », et Berkeley dit encore (édition de Fraser, II, 477) : « Natural phaenomena are only natural appearances. They are, therefore, such as we see and perceive them. Their real and objective nature are, therefore, the same ».

2. C'est ainsi qu'on lit dans le *Lexicon rationale* de Chauvin (1692), à l'article *certitudo* : « objectiva nonnullis est ipsa necessitas objecti, seu propositio necessaria objectiva. Aliis autem nihil aliud est quam denominatio quae sumitur ab actu intellectus per quem objectum repraesentatur ». Pour Goclen (*Lex. philos.*, 1613) ratio objectiva = res ipsa quatenus definitioni respondet.

L'usage actuel des termes, bien que contrastant nettement avec celui du moyen âge, est, en soi, plein d'hésitations et d'incertitudes. *Subjectif* désigne d'abord ce qui fait partie de la représentation de l'individu, mais souvent aussi, notamment chez les naturalistes, tout ce que l'être pensant et sentant éprouve en lui-même, tandis que toute conviction qui dépasse le fait immédiat est dite *subjective* et déclarée par là élément additionnel. Ainsi, la signification la plus profonde et la plus superficielle apparaissent comme également légitimes. *Objectif* souffre notamment de l'équivoque qui consiste en ce que ce mot désigne l'objectivité tantôt comme opposée à toute activité psychique, tantôt comme existant à l'intérieur de cette activité. Gœthe voulait être objectif, le naturalisme moderne veut, lui aussi, être objectif.

Il s'agit évidemment, dans cette affaire, du rapport de l'homme et de sa sphère de pensée avec le monde auquel il appartient. Dans la mesure où la pensée devient autonome, elle s'oppose au monde mais, en même temps, elle ne peut oublier qu'elle en fait partie et qu'elle doit s'en occuper continuellement ; ainsi naît, avec la séparation même, un impérieux désir de la surmonter d'une façon quelconque, de rapprocher de nouveau et de réunir solidement les deux éléments séparés. Mais cette tâche semble se compliquer à mesure que nous nous en occupons. Ces complications, l'antiquité grecque les a déjà fortement ressenties, mais elle s'en est accommodée plus facilement que nous ne pouvons le faire, nous autres modernes. La solution tentée par l'époque classique à son apogée est celle qui a eu la plus grande action historique ; les doctrines développées ici par les grands penseurs que sont un Platon et un Aristote puisent principalement leur force de conviction dans ce fait qu'elles ont derrière elles un système de conduite. La particularité et la force de cette conduite de l'antiquité grecque résident en ce que, sans brusque rupture, elle élève jusqu'à la sphère spirituelle et enno-

blit en même temps le rapport naïf de l'homme à la nature, en ce qu'elle voit l'homme projeté dans le monde, mais que, après l'y avoir reflété, elle le ramène, purifié, à lui-même. Homme et monde, intériorité et extériorité, ont surmonté leur confusion primitive, mais ils ne sont pas encore si radicalement séparés qu'ils ne puissent se réunir rapidement par le travail spirituel. Car tous deux semblent de la même essence et intimement attachés l'un à l'autre, chacun d'eux a besoin pour son propre achèvement d'être complété par l'autre : la nature emplie d'une vie intérieure atteint son point culminant quand l'homme la fait sienne, mais il faut aux forces qui sommeillent chez ce dernier le contact avec le monde pour qu'elles s'éveillent pleinement à la vie. Dans l'union opérée par l'intuition et l'amour, la vie parvient au summum et à la félicité de la création spirituelle. Une telle croyance peut, sans hésiter, concevoir la vérité comme une conformité de notre pensée avec l'objet (adaequatio intellectus et rei).

Mais cette conception ne peut suffire que pour un degré de vie où la nature semblait encore plus animée et l'homme plus naturel, où l'une n'avait pas encore acquis une complète autonomie de forces et de lois particulières, où la vie intérieure de l'autre ne s'était pas encore approfondie jusqu'à former un monde à part. Bien que cette plus grande proximité de l'homme et de la nature et leur féconde action réciproque aient certainement contribué à former une grandiose civilisation artistique toute pénétrée de la joie de vivre, cette étroite union de la vie de l'esprit et de cette ingénue conception du monde ne pouvait se maintenir d'une façon durable.

Aussi les périodes postérieures de l'antiquité ont-elles, dans le stoïcisme et le néoplatonisme, tenté de nouvelles voies, mais l'influence de ces derniers sur les temps modernes est moins forte que celle exercée par l'ancienne

manière, car celle-ci trouva un certain regain de jeunesse dans la scolastique du moyen âge, et, par elle, entra en contact immédiat avec l'époque moderne ; c'est principalement en cherchant à prendre position vis-à-vis de cette manière que l'époque moderne a acquis son caractère distinctif.

La nouvelle manière se manifeste d'abord par un plus vigoureux épanouissement du sujet qui s'arrache orgueilleusement à ce qui l'entoure, par une hardie tentative de former le monde et de façonner la vie en partant de l'homme et de sa pensée, au lieu de recevoir du monde et de chercher appui près de lui. La science a, plus que jamais, modifié l'aspect des choses ; en écartant tout ce qui ne résiste pas à son examen, en éclairant et en unissant plus étroitement ce qui reste, elle a plongé toute l'existence de l'homme dans l'élément de la pensée, elle l'a élevée à la sphère intellectuelle des concepts et des idées. Le monde intérieur reconnaît son unité et s'affermit avec certitude dans son propre domaine ; le monde extérieur recule devant lui, perd toute vie intérieure, vu que, pour le mouvement spatial, une âme ne paraît plus nécessaire ; il perd toute variété de couleurs, vu que toutes les qualités sensibles qui étaient auparavant la propriété même des choses deviennent un simple vêtement dont l'âme les recouvre. La nature devient ainsi désormais, en tant que domaine de masses et de mouvements sans vie, intérieurement étrangère à l'âme ; tandis que celle-ci, devenue autonome et maîtrisant par sa pensée l'infinité, se sent de beaucoup supérieure à elle.

C'est là un des points principaux, peut-être le point principal, de la vie des temps modernes, mais ce n'est pas cette vie tout entière. Car on ne peut méconnaître que, à côté de cette tendance à élever le sujet, les temps modernes nous présentent également la tendance opposée qui consiste à fuir de la petitesse de l'homme vers la grandeur du

monde qui l'entoure, et, en face de l'agitation désordonnée et de l'étouffante étroitesse du milieu humain, à puiser dans l'incommensurable univers une vie plus vaste, plus pleine de sens, plus pure. Ainsi apparaît une tendance vers l'objet, un effort pour se plonger dans son être, pour s'approprier son contenu dans toute sa pureté. Ici, on n'attend le salut que de la communication des choses, de l'expérience ; l'homme ne doit pas essayer d'imposer au monde sa manière propre, il faut qu'il s'insère docilement dans celui-ci pour assurer à sa vie la vérité. Le renforcement même du sujet seconde indirectement ce revirement. Car tandis que le sujet, plus fortement concentré sur lui-même, reprend aux choses toutes les qualités qu'il leur avait avait prêtées et met fin ainsi à l'ancien anthropomorphisme dans la conception du monde, l'objet peut déployer sa propre nature dans toute sa pureté, unir plus étroitement sa multiplicité et l'enchaîner plus solidement en un tout ; ce n'est qu'alors, après qu'est tombé ce voile d'obscurité, que la nature acquiert une pleine autonomie et devient un règne de parfaites continuités et d'inviolables lois. Tout cela se développe d'abord en face de l'homme, mais doit finalement se retourner vers lui, l'enserrer, chercher à se le soumettre complètement. A ce point de vue, toute indépendance du sujet apparaît de plus en plus comme une vaine illusion, et il faut que la vie s'adapte docilement aux choses et n'obéisse qu'à leurs commandements. Donc, union plus étroite de l'homme avec ce qui l'entoure, nouveau type de vie sous la domination de l'objet.

Par conséquent, ce n'est pas un seul, mais bien deux mouvements qui traversent les temps modernes et y prétendent à l'égalité de droits. Cette époque est donc intérieurement divisée en elle-même, et sa vie est, dès le début, pleine de tension et d'inquiétude. Ce double caractère des temps modernes, la plupart des problèmes que

nous traitons le montrent également. Une telle scission impose au travail philosophique une tâche pénible, mais à laquelle on ne saurait se dérober; ce n'est pas en partant de la situation immédiate, mais seulement en la développant, en découvrant une nouvelle structure fondamentale de la réalité, que l'on peut espérer parvenir à une unité supérieure en même temps qu'à une vérité certaine.

Aussi ne fut-ce pas un pur caprice spéculatif, ce fut une nécessité interne qui poussa de grands esprits dans de nouvelles voies et qui leur fit opposer à la première conception de la vie et du monde une réalité fondée sur la pensée. Parmi ces tentatives, celles de Spinoza et de Kant sont particulièrement importantes en tant qu'expression d'un nouveau type de vie; pour surmonter l'opposition, le premier renforce l'objet, l'autre le sujet; pour le premier, l'objet pénètre jusque dans le sujet, pour l'autre, le sujet pénètre jusque dans l'objet. Spinoza unit l'homme et le monde par la découverte d'une force cosmique intérieure à l'homme et qu'il distingue profondément de tout ce qui est purement humain; cette force cosmique est la pensée délivrée de tout assujettissement aux choses sensibles qui nous entourent, absolument indépendante et poussée par sa propre nécessité, la pensée telle qu'elle se manifeste par exemple dans la géométrie; par contre, l'élément mesquinement humain est le fait de s'isoler dans le pur élément subjectif avec ses passions et ses buts. C'est en sortant de l'étroitesse obscure de cet isolement pour se tourner vers la clarté et l'ampleur de la pensée que l'homme peut acquérir une vie cosmique; car, de même que la pensée a son fondement dans une vie universelle qui porte aussi les choses, de même elle saisit dans son mouvement la vérité des choses et partage immédiatement leur éternité et leur infinité. L'âme de la vie, la rédemptrice de toute détresse est ainsi la science, la science qui, dans sa perfection, devient contemplation

religieuse et artistique. Aussi, ce furent surtout les natures artistiques et contemplatives qui se sentirent attirées par l'austère et calme grandeur de ce type de vie; mais cette manière de penser agit bien au delà du cercle de ses adeptes, par la division de l'élément cosmique et de l'élément mesquinement humain à l'intérieur de l'homme même, par la lutte énergique contre l'anthropocentrisme non seulement de la pensée, mais aussi du sentiment, si fortement ancré dans les esprits du moyen âge. La petitesse de l'habituel désir de bonheur, l'étroitesse des cadres ordinairement adoptés, sont désormais nettement perçues; et, cette petitesse une fois perçue, ces cadres une fois jugés insuffisants, il ne leur est plus possible de retrouver leur ancien caractère d'évidence.

Mais il reste à savoir si notre vie spirituelle se résout complètement dans la pensée, s'il ne faut pas, pour aller des apparences des sens à la vérité de la pensée même, un acte de l'homme tout entier, un acte qui dépasse la pensée pure et simple. L'hypothèse sur laquelle se fonde cette solution, — à savoir la concordance de notre pensée avec le monde qui nous entoure, tous deux, monde et pensée, étant embrassés par une vie unique de l'univers — n'est nullement hors de doute; or, dès que le caractère cosmique de notre pensée devient incertain, la vérité de la vie qui nous est offerte se trouve aussitôt ébranlée.

C'est aussi cette considération qui influait sur Kant, lorsqu'il s'engagea dans une voie tout opposée. Car, chez lui, le monde des choses recule dans un inaccessible lointain, faisant disparaître toute possibilité de s'assurer d'une conformité avec elles. S'il doit donc subsister pour nous une vérité quelconque, celle-ci est à chercher dans le sujet même et non dans un rapport avec l'objet. Cela équivaut à une négation bien nette, mais Kant trouve un chemin conduisant de cette négation à une affirmation, en montrant, dans le domaine de notre vie, de grandes œuvres d'en-

semble, principalement la formation d'une expérience scientifique et celle d'une sphère de l'activité morale. Tout ce qu'il peut y avoir de spirituel dans ces œuvres est fait par le sujet; il doit donc, en lui-même aussi, sortir de la conception traditionnelle. Il n'est plus désormais point isolé, existence individuelle, mais plutôt structure spirituelle, tissu spirituel; et, par là, ce qu'il saisit de lui-même et de son activité devient valable pour tous les individus; ainsi prend naissance une nouvelle espèce d'objectivité[1], une nouvelle conception de la vérité. Le contenu intime de cette nouvelle conception est déterminé par la nature et la direction de l'activité; il est donc totalement différent pour la raison théorique et pour la raison pratique. Toute connaissance humaine reste, d'après Kant, liée à un monde impénétrable; le monde d'idées que nous développons sur son instigation ne vaut que pour nous-mêmes et notre représentation; notre représentation du monde ne va pas plus loin que nous; non seulement les formes de l'intuition sensible, mais aussi celles de la pensée sont et restent de nature purement humaine. Il en est autrement dans le domaine pratique. Ici, l'action de l'homme devient pleinement originelle et peut créer d'elle-même un monde; ici, où l'élément distinctif réside dans la subordination de toute particularité humaine à des règles générales, la vérité est de nature non pas purement humaine, mais absolue. L'homme se trouve ici immédiatement dans le fond même des choses, le sujet en tant qu'être moral grandit en lui-

1. Ce nouveau concept de l'objectivité est, il est vrai, plein de complications et a été fortement attaqué par les adversaires de Kant. Ains Plattner (*Philosophische Aphorismen*, I, § 699, note) dit par exemple : « Mais si l'on entend prouver par là que notre connaissance a une valeur objective, on fait véritablement au mot *objectif* une violence inouie jusqu'ici dans le langage philosophique, car on exprime par là précisément le concept contraire, celui de *subjectif*. Et en effet, M. Schmid, qui ne s'écarte jamais de son amour pour la vérité, s'est vu dans la nécessité d'appeler l'objectivité kantienne une objectivité subjective. *Wörterbuch*, art. *Objektiv*. »

même jusqu'à porter un monde. La morale devient ainsi un domaine autonome et, en même temps, l'essence de la vie; le travail de connaissance se porte à la périphérie et se voit assigner comme tâche suprême de préserver de toute perturbation le monde moral. De là naît un nouveau type de vie, en contraste absolu avec celui de Spinoza : là, le calme de la contemplation — ici, l'appel à l'activité; là, une marche en avant vers les bases d'un monde existant — ici, la création d'un monde nouveau; là, la conciliation de toutes les oppositions dans une unité qui embrasse tout — ici, une division de la réalité et une accentuation de toutes les oppositions. Mais ce qui est commun à tous deux, c'est l'effort en vue de donner d'une façon quelconque un caractère cosmique à notre vie, l'effort en vue d'arracher l'homme à lui-même et de le conduire à de nouvelles profondeurs.

Nous nous réservons d'examiner plus en détail le type kantien de pensée et de vie lorsque nous étudierons le temps présent, où ce type a repris une vie nouvelle. Les successeurs immédiats de Kant, fils d'une époque pleine d'un puissant et joyeux sentiment de la vie, se formalisèrent beaucoup de cette survivance laissée à une chose en soi et de la limitation des facultés humaines qui en résulte. Avec la suppression de la chose en soi tombait la séparation entre raison théorique et raison pratique, et rien ne s'opposait plus à ce que l'on transformât la vie en une unité cohérente. On entreprit donc hardiment de faire sortir toute réalité de notre activité mentale, en particulier de la pensée pourvue d'un mouvement interne. La pensée, comme l'avait déjà montré Plotin, peut, dans sa propre sphère, surmonter l'opposition de sujet et d'objet, en se retournant contre elle-même, en faisant de la pensée même l'objet de la pensée. Cette idée n'avait qu'à être développée avec pleine conséquence, qu'à être transposée de l'individu à tout l'ensemble du travail historique, et l'on voyait se

former le système de Hegel, qui transforme toute la réalité en une évolution interne de la pensée, qui conçoit la vérité comme un éveil de l'esprit à la conscience de soi et fait pleinement participer l'homme à cette absolue vérité. Mais il faut que ce dernier renonce à tout caprice d'une opinion subjective et n'obéisse qu'aux nécessités du processus de la pensée.

Cette entreprise n'a pas seulement entraîné son époque avec l'impétuosité d'un torrent, elle s'est, en dissolvant toutes grandeurs, en soudant ensemble toute diversité, profondément imprimée dans la vie de l'esprit. Mais une réaction ne pouvait manquer de se produire dès que cet audacieux essor se ralentit et que la vie même fit sentir les bornes de cette entreprise. Désormais se posait, inévitable, la question de savoir si le processus n'indique pas qu'il doit être dépassé, puisqu'il veut être revécu en tant que spirituel et qu'il a besoin pour cela d'un point qui lui soit supérieur; il devenait inévitable aussi que l'on se demandât si l'exclusive transformation de la vie en pensée n'enlève pas tout contenu à la réalité et n'en fait pas un simple tissu de formes et de formules logiques, que l'on se demandât enfin si la spiritualité humaine n'est pas ici élevée trop vite au rang de spiritualité absolue. — Quoi qu'il en soit, tout cela a été moins surmonté par un travail scientifique dirigé contre le système hégélien que repoussé par un changement de direction de la vie même. Mais ici nous entrons sur le terrain spécial du XIXe siècle.

b. — LE XIXe SIÈCLE

Le XIXe siècle a eu, plus que toute autre époque antérieure, conscience de ce problème et de cette opposition; il en donne la sensation plus immédiate et les laisse se

développer avec plus d'ampleur. Mais, comme le montre déjà le continuel retour à Kant, c'est à peine s'il a apporté quelque contribution nouvelle à un essai de les surmonter.

Le problème subit d'abord l'influence du mouvement qui, délaissant la culture intérieure, se dirigea vers une domination exercée sur le monde visible par les sciences naturelles, la technique et l'action politico-sociale. Cette orientation de la vie impose à l'homme de chercher toujours à se rattacher très étroitement aux choses et de n'attendre que de l'application de ses forces à ces dernières une réalité et une vérité, tandis qu'une vie détachée d'elles devient un pur royaume des ombres, tombe au rang d'une fantaisie vide de sens. La vie transporte ainsi son centre de gravité dans l'objectif et trouve son essence dans le travail qui s'occupe des objets dont les conditions sont déterminées par leur nature; ce travail produit une émancipation à l'égard des simples individus, développe en soi-même des rapports des plus étendus, et, par son continuel accroissement, transforme de plus en plus l'homme en un pur esclave et instrument. Il en est ainsi d'abord dans le travail technique avec ses fabriques, et aussi, de plus en plus, dans les autres domaines de la vie. A mesure que les efforts et les pensées se tournent partout vers des œuvres communes et visibles, ce qui se passe dans l'âme de l'individu est considéré comme accessoire, son bonheur et sa situation deviennent plus indifférents, le sujet devient de plus en plus une simple goutte d'eau dans la mer, une quantité que l'on peut, sans dommage, mettre de côté et exclure. Ceci trouve son expression scientifique dans la théorie du positivisme, dans la mesure où celle-ci développe logiquement ses principes sans y amalgamer des idées étrangères.

Ce trait continue à dominer dans la vie de notre époque. Mais nous sentons de plus en plus les limites d'un

tel effort, et nous avons, de plus en plus nettement, le sentiment de son inanité; cela n'annonce-t-il pas déjà un réveil du sujet et l'impossibilité de renoncer à toute satisfaction intérieure? Un brusque revirement en ce sens est alors près de se produire, le sujet commence à se considérer dans son individualité comme chose première et supérieure, en lui se développe une tendance à supprimer toute barrière extérieure, à mesurer tous les événements d'après leur action sur son intérêt personnel, à transformer enfin le plus possible la vie en une disposition indépendante. Ce courant passe à larges flots, depuis quelque temps, à travers la littérature, la création artistique et même à travers la vie sociale. Mais, pour satisfaire l'âme et vaincre l'adversaire, ce mouvement manque par trop de fond. De tout son appel aux forces individuelles ne résultent nullement un monde intérieur cohérent et une vérité commune; finalement, cette voie ramène au même vide dont elle voulait nous délivrer. Le système qui peut être considéré comme le meilleur représentant scientifique de ce subjectivisme est le psychologisme, qui prétendait parvenir à un monde d'idées en partant immédiatement de l'âme de l'individu. Cette théorie a, durant quelque temps, irrésistiblement entraîné de nombreux esprits, mais la réaction est survenue bien vite, et il est de plus en plus manifeste qu'il est impossible de jamais édifier sur cette base chancelante une science, un royaume de vérité[1]. En dehors des sciences aussi, nous reconnaissons de plus en plus les limites du subjectivisme au sens que nous avons indiqué, nous restons dans une pénible scission interne, travail et âme menacent de devenir de plus en plus hostiles l'un à l'autre. Il est impossible d'accepter comme définitive une

1. La meilleure réfutation du psychologisme se trouve dans les *Logische Untersuchungen* de Husserl, 1900 et 1901; l'auteur montre en particulier, et d'une manière convaincante, combien le psychologisme a profondément pénétré dans la pensée des philosophes mêmes qui le rejettent en principe.

pareille dissolution de la vie, il faut la surmonter d'une manière quelconque.

Les tentatives en ce sens ne manquent pas, et ce qui unit le plus les esprits est une tendance à renforcer du dedans le sujet et à l'élargir de telle sorte que l'on acquière ainsi une nouvelle vue sur le monde et une nouvelle vie. Mais, pour cela, on se rattache étroitement, bien que non complètement, à Kant. Cette tendance se manifeste aussi bien dans la théologie que dans la philosophie, mais sous des formes différentes. Dans la théologie — il s'agit notamment ici du mouvement dont Ritschl fut l'initiateur — on veut délivrer la vérité religieuse de l'incertitude de la spéculation et de la métaphysique et lui donner une base solide dans l'essence intime de l'âme. C'est surtout dans l'éthique, dans la culture de la personnalité morale, que la vie de l'esprit semble créer un domaine bien à elle, avec lequel elle s'élève au-dessus de toute autre existence. D'après cette idée, ce qui nous est nécessaire pour nous maintenir spirituellement n'a besoin d'aucune confirmation venue du dehors, et prouve sa vérité par sa propre puissance, par l'élévation de la vie éthico-religieuse. Le développement détaillé du monde d'idées est déterminé principalement par les « jugements de valeur », qui représentent ce rapport à l'essence de la vie et sont, par là-même, supérieurs à toute démonstration théorique; la vie éthico-religieuse trace, d'après ses nécessités internes, un ensemble de convictions qui, il est vrai, ne prétend pas être une explication du monde et qui n'a jamais de valeur que relativement aux vérités fondamentales de cette vie.

Cette tendance, qui présente d'ailleurs, dans les détails de son développement, des nuances très différentes, est certainement légitime en tant qu'elle veut établir les convictions dernières de l'homme sur une base plus solide et plus immédiate que ne peuvent le faire des considérations théoriques, en tant qu'elle donne davantage à la vie un

caractère de fait. Mais la solution qui se présente d'abord pour ce problème prête à mainte critique. Ce que l'on considère d'ordinaire ici comme le fond de la vie, c'est le sentiment; c'est sur le sentiment qu'on essaie de se fonder. « Le sentiment est, en somme, la fonction mentale dans laquelle le moi est en soi. » (Ritschl, *Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 142). Mais le sentiment permet-il véritablement à la vie d'arriver à être en soi? Le sentiment ne peut-il pas être superficiel et vide? Il n'engendre pas par lui-même un contenu, mais l'acquiert seulement dans des rapports ultérieurs de la vie. Le sentiment étant en continuel écoulement et susceptible des plus diverses interprétations, il est impossible de donner, en partant de lui, ni assiette ni contenu à la vie. L'essai de construire un monde d'idées fondé sur le sentiment et, partant, sur le sujet, se distinguerait à peine du pur subjectivisme, à moins que le sentiment puisse être présenté comme nécessaire et le contenu affirmé par lui comme supérieur à la particularité naturelle de l'homme. Mais comment le faire en partant de la vie psychique telle qu'elle se présente en fait? Un sentiment peut paraître aussi incontestable que l'on voudra, il ne l'est d'abord que pour le sujet particulier; il peut paraître aussi étroitement uni que l'on voudra à un certain contenu, cette union signifie quelque chose de plus que ce que contient l'impression immédiate, elle est le résultat d'une interprétation, et cette interprétation peut faire fausse route. Aussi la force d'un sentiment ne garantit-elle pas le moins du monde la vérité du contenu de pensée que l'on en dégage. C'est ce dont témoignent, entre autres choses, la multiplicité et la lutte des religions. Chacune d'elles croit être, pour le moins, aussi sûre que les autres de son sentiment fondamental, et cependant elles arrivent à des vérités radicalement différentes. Il faut donc, de toute nécessité, une juridiction supérieure, qui décide de la légitimité des diverses prétentions, et cette juridiction ne

peut être le sentiment. En général d'ailleurs, il n'est possible, en partant de l'homme, d'arriver à une vérité que s'il se manifeste en lui une vie supérieure à sa particularité naturelle; une vérité liée à cette particularité n'est pas une vérité. C'est là une des raisons qui font que l'homme ne peut jamais renoncer au problème de son rapport fondamental à la réalité ni même le repousser. Bien loin de lui être imposé après coup, ce problème fait, dès l'origine, partie de sa nature spirituelle. La vie d'un être spirituel ne s'épuise pas, en effet, dans sa pure subjectivité; elle embrasse aussi l'objectif et doit s'arranger avec lui, elle doit tendre énergiquement à surmonter cette scission, tandis que la limitation à la pure subjectivité devient pour elle une insupportable gêne.

Tout ce qu'il y a ici de complications s'obscurcit et s'oublie facilement, surtout parce que l'ébranlement du sentiment est ordinairement complété par un monde d'idées provenant de la tradition historique; le soutien semble ainsi devenir plus solide et le contenu plus riche. Mais, en réalité, la vérité de la tradition historique doit d'abord être prouvée, et le seul élément de ce composé qui puisse le faire est le sentiment ; de même, c'est celui-ci seul qui pourrait décider de ce qui devrait être considéré comme solide dans le contenu de cette tradition. Ainsi, nous revenons toujours ici, par des détours, au sentiment, et nous restons enchaînés à sa sphère. Mais plus le sentiment est réduit à lui-même, moins il offre de contenu, et plus il menace de se dissoudre en des états d'âme isolés, dispersés et dépourvus de signification. Cette voie conduit donc plutôt à la complication qu'elle ne permet d'en sortir. Quelles que soient d'ailleurs les divergences qui nous séparent de l'évolution de pensée ici proposée, elles ne peuvent nous empêcher de reconnaître combien cette tendance fortifie réellement la vie éthico-religieuse; mais nous n'en pouvons trouver heureuse l'enveloppe scientifique.

Il en va tout différemment dans le domaine de la philosophie, où le concept de valeur [1] forme le centre d'un important et fécond mouvement. Ce mouvement, considéré dans son ensemble, représente la façon de penser moderne par opposition à l'antique, surtout en tant que cette dernière est déterminée par Platon. Là où, comme chez ce dernier, la principale opposition de la réalité est celle de l'être immuable et du fugitif devenir, on est porté à concevoir en même temps l'être immuable comme étant le bien, comme étant ce qui a de la valeur, et à fondre autant que possible ensemble les deux concepts. Dans cette façon de penser, le bien peut apparaître comme détaché de l'activité, comme quelque chose qui existe en face de l'homme. La pensée moderne, par contre, soutient qu'il ne peut être question d'un bien que par rapport à un être vivant et actif, et que, seule, l'importance

1. Au sujet du concept et de la signification de « valeur » a surgi, dans ces dernières décades, une nombreuse littérature que nous ne pouvons guère examiner ni apprécier ici. Citons seulement l'ouvrage de Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie*, 1894. Il est à désirer que l'on fasse l'histoire d'ensemble du problème et du concept de valeur; notons seulement ici les passages suivants de la *Philosophie de la Religion* de Höffding : « C'est à la philosophie de Kant que nous devons l'autonomie du problème de la valeur vis-à-vis des problèmes de la connaissance. Il nous enseigna à distinguer l'évaluation de l'explication » (p. 11). Plus loin : « Kant parle plus souvent de fins que de valeurs. Mais il est clair (bien que Kant n'y ait bien fait attention ni dans sa psychologie ni dans son éthique) que le concept de fin présuppose le concept de valeur, car je ne puis prendre pour fin que ce dont j'ai appris la valeur. Lorsque Kant parle du « royaume des fins » par opposition à l'ordre causal de la nature, il entend par là la même chose que des philosophes postérieurs ont appelée « le royaume des valeurs ». Le kantien Fries part du concept de valeur (*System der Philosophie*, Leipzig, 1804, §§ 238, 255, 330. — *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg, 1807, III, p. 14). Mais ce sont surtout Herbart et Lotze qui ont ouvert au concept de valeur l'accès d'un public plus étendu. Après Lotze, ce concept fut repris par le théologien Albrecht Ritschl et les élèves de ce dernier. » Sur le concept de valeur chez Fries a paru dernièrement une étude de Pöschmann. Mais ce concept avec son problème n'est pas exclusivement moderne; il apparaît dès que le sujet acquiert une plus grande autonomie; ainsi, on le trouve déjà chez les stoïciens, qui créèrent même un terme spécial (ἀξία) pour le désigner. Nicolas de Cusa, le premier penseur moderne, appelle Dieu la valeur des valeurs (*valor valorum*).

qu'il a pour ce dernier en détermine l'évaluation; il faut donc parler non pas de biens, mais de valeurs. Mais cette idée fondamentale peut prendre, et a véritablement pris, des sens très différents. Si l'on considère comme représentant de la vie uniquement le sujet individuel éprouvant et sentant, si, par suite, l'on apprécie la valeur des événements d'après leurs résultats pour le bien-être de ce dernier, si l'on prend comme mesure décisive son plaisir et son déplaisir, on ne voit pas comment il peut en résulter des mouvements féconds, voire une élévation de la vie. Car le plaisir enchaîne l'homme à sa propre et obscure subjectivité; il rétrécit intérieurement la vie, si large d'ailleurs qu'elle puisse être extérieurement; il empêche toute élévation intérieure de l'être, toute jouissance immédiate des hommes et des choses, toute entrée de l'objet dans le processus de la vie. Cet inconvénient est péniblement ressenti, surtout par ceux qui reconnaissent dans l'état psychique de l'homme de grandes tâches et de grandes complications. Car une pareille situation apporte avec elle l'exigence d'une vigoureuse ascension, et même d'une révolution intérieure; mais ces dernières sont impossibles si la vie reste rigidement liée au simple donné.

A un niveau incomparablement plus élevé se trouve une autre méthode qui transporte sur le terrain actuel la façon de penser critico-idéaliste de Kant et s'efforce de la continuer conformément aux expériences du temps présent[1]. Ici, le point de départ est le fait que notre vie et notre action ne se résolvent pas dans le fait d'un pur et aveugle processus, mais que notre nature spirituelle nous force à un continuel jugement; or, ce jugement a lieu selon des normes déter-

1. Ce mouvement trouve une expression particulièrement claire et significative dans les *Präludien* de Windelband, notamment dans les chapitres « Was ist Philosophie? », « Normen und Naturgesetze », « Kritische oder genetische Methode ».

minées, supérieures à tout arbitraire et indépendantes aussi de la réalisation chez l'homme. Dans ces normes se manifestent des valeurs qui, situées au delà de la simple utilité, au delà de tout plaisir et déplaisir, produisent une élévation intérieure de la vie et peuvent prétendre à un caractère d'absolu [1]. Nous reconnaissons donc ici un effort considérable pour donner à la vie de l'homme, en partant du dedans, un soutien et un contenu, pour l'élever, par une réflexion critique sur lui-même, au-dessus de tout le mouvement de la nature sans l'entraîner dans les dangereuses complications d'une métaphysique spéculative, et en même temps pour donner aussi à la philosophie une tâche toute spéciale. On ne voit pas, en effet, comment l'homme pourrait, par une autre voie que celle de la réflexion sur soi-même et de l'approfondissement de soi-même, surmonter la scission de la vie dont il est menacé par l'hostilité de sujet et d'objet.

Une seule chose provoque en nous des hésitations, c'est de savoir si l'on peut s'arrêter au point ici indiqué, s'il n'y a pas dans ce mouvement même une nécessité interne qui le pousse à dépasser ce point. Diverses questions se posent ici. Les valeurs, en tant que choses individuellement vécues, peuvent-elles acquérir une certitude suffisante, leur caractère originel ne sera-t-il pas constestable, tant qu'elles resteront simplement juxtaposées, tant qu'elles ne se réuniront pas en une seule unité, en un ensemble [2] ? De plus, le degré supérieur de vie qui se présente à nous

1. Cette supériorité des valeurs est notamment défendue avec beaucoup de vigueur et de chaleur par Münsterberg dans sa *Philosophie der Werte*, 1908.

2. Münsterberg fait aussi ressortir expressément la nécessité d'une telle réunion ; il dit, dans la préface à sa *Philosophie der Werte* : « La totalité des valeurs doit être examinée dans ses principes et déduite unitairement d'un fait fondamental. Ce qui manque à notre pensée philosophique d'aujourd'hui, c'est un système bien arrêté des pures valeurs ; ce n'est que quand elle le possédera, que la philosophie pourra redevenir une réelle puissance de vie, comme l'ont été trop longtemps les seules sciences naturelles. »

dans les valeurs pourra-t-il résister à la force enlaçante de l'instinct de conservation naturelle et sociale, pourra-t-il s'imposer, s'il ne nous donne pas un nouveau moi spirituel qui se développe et s'affirme dans les valeurs? Mais cela ne sera guère possible sans un renversement de la situation devant laquelle nous nous trouvons, et cela nous ramène, en somme, à une métaphysique, si différente d'ailleurs qu'elle puisse être de l'ancienne.

Nous voyons donc, dans la théorie des valeurs, moins une conclusion définitive qu'un mouvement riche en perspectives. Pour le moment, ce mouvement ne sort guère de la philosophie, et l'humanité reste en proie à sa pénible indécision entre travail et âme, entre l'absorption du sujet par le prépotent objet et l'évanouissement de l'objet devant l'autocratie du sujet.

Cette situation compliquée provoque la question de savoir si toute la distinction de sujet et d'objet, si toute reconnaissance d'un domaine intérieur à côté du monde extérieur n'est pas radicalement fausse, si, dans une telle conception, l'effort vers la vérité ne contient pas l'insoluble contradiction de vouloir à la fois diviser et réunir, tenir éloigné et rapprocher. En partant de points opposés, Avenarius et Mach sont arrivés dernièrement au même résultat et ont renoncé à cette division comme à un redoublement inutile et déroutant. La transposition des sensations dans un domaine intérieur, l'introjection, leur parut aussi fausse que la projection de processus de conscience vers le dehors. Au lieu de deux mondes, il n'y en avait alors plus qu'un, et tout passage de l'expérience immédiate à des choses situées au delà était interdit[1].

1. Voir Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, 2e édit., p. 206: « Il n'y a pas de fossé entre le psychique et le physique, pas de dedans et dehors, pas de sensation qui corresponde à une chose extérieure et différente d'elle. Il n'y a qu'une seule espèce d'éléments dont se compose le prétendu dedans et dehors et qui ne sont dedans ou dehors que d'après la façon temporaire de les considérer. — Le monde sensible appartient en même temps au

Nous n'avons pas à examiner au point de vue technique cette ingénieuse modification du problème, dont la tendance à la simplification fait visiblement impression sur l'époque ; elle a certainement le mérite de rouvrir, dans son domaine immédiat de la doctrine de la perception physiologico-psychologique, des questions qui semblaient définitivement réglées, et de dévoiler le caractère problématique de la conception scientifique courante de la nature. Mais il nous est interdit d'adhérer à son affirmation fondamentale, quand ce ne serait que par cette considération que notre moi est, en réalité, plus qu'un torrent d'impressions sensibles, que notre connaissance renferme déjà un travail d'élaboration autonome, et surtout que, au delà de tous les processus intellectuels, se développe une vie intérieure qui, en face de toute diversité et à travers toute variation et changement, présente un caractère d'identité [1].

domaine physique et au domaine psychique ». P. 33 : « Je ne vois aucune opposition entre psychique et physique, mais simple identité de ces éléments ». Voir aussi Wlassak (dans la « *Zukunft* », 1902, n° 18, p. 202) : « Aucun homme naïf ne trouve un arbre comme sensation quelconque dans sa conscience, il ne le trouve jamais que comme partie intégrante de ce qui l'entoure. Et il en est de même quand l'arbre n'est pas vu mais seulement remémoré ; sa pâle image dans la mémoire n'est pas dans un autre rapport avec le spectateur que l'arbre vu. »

1. Si Mach traite le moi comme quelque chose d'inconstant qui ne se suffit pas à lui-même, cela provient pour une bonne part d'une confusion entre la conscience du moi et le moi vivant lui-même. C'est ainsi qu'il dit par exemple (op. cit., p. 3) : « L'apparente constance du moi ne consiste essentiellement que dans la continuité, dans la lente modification. Le moi, dans son fond, est constitué par les nombreux projets et pensées d'hier qui sont poursuivis aujourd'hui, auxquels le milieu rappelle continuellement pendant la veille (c'est pourquoi le moi peut, dans le rêve, être très effacé, dédoublé ou même manquer complètement), par les petites habitudes qui se maintiennent inconsciemment et involontairement pendant un assez long temps. Il ne peut guère y avoir de plus grandes différences dans le moi de divers individus qu'il ne s'en produit, au cours des années, chez *un même* individu. Si je me rappelle aujourd'hui ma première jeunesse, il me faudrait, n'était la chaîne du souvenir, prendre pour un autre (abstraction faite de quelques rares traits) l'enfant que j'étais alors ». P. 17 : « On ne pourra plus alors attribuer une haute valeur au moi, qui subit déjà de multiples variations dans la vie individuelle et qui même, dans le sommeil, ou lorsqu'on est plongé dans une contemplation, dans une pensée, précisément dans les instants les plus heureux, peut

En faveur de cette autonomie du domaine intérieur témoigne aussi l'ensemble du mouvement historique; car, à travers tout travail et toute complication, l'homme s'est toujours éloigné de plus en plus de la pure sensibilité, a toujours transformé de plus en plus l'événement extérieur en quelque chose d'intérieurement vécu, a toujours réagi de plus en plus contre l'afflux des perceptions extérieures. Tout cela n'est pas un phénomène purement intellectuel, une simple tentative d'explication, mais la révélation d'une riche réalité, la plus proche et la plus sûre que nous connaissions, et qui, seule, nous enseigne à penser et à repenser les impressions des sens. De même qu'on ne peut déclarer qu'une telle réalité est une simple illusion, de même qu'on ne peut faire tourner en arrière la roue de l'histoire universelle, de même il est certain que cette division entre sujet et objet, entre monde intérieur et nature affirme une incontestable nécessité.

c. — THÈSE POSITIVE

α. — *Introduction.*

Dans quelle direction devons-nous maintenant continuer à chercher? Si l'on ne peut revenir sur la séparation effectuée, s'il n'y a pas de voie conduisant d'un côté à

manquer partiellement ou totalement. » Mais ne subsiste-t-il pas une unité de nature spirituelle et douée de force vivante, en face de toutes les transformations, de tous les obscurcissements de la conscience, et n'est-ce pas cette unité de l'individualité spirituelle qui agit dans toute création scientifique et artistique vraiment profonde, n'est-ce pas d'elle aussi que naît toute œuvre efficace dans le domaine pratique et technique? Ces expériences de la vie spirituelle, en face de cette volatilisation du moi, confirment plutôt la conviction de Gœthe :

« Et aucun temps, aucune puissance ne morcèlent
Une forme profondément empreinte qui se développe d'une manière vivante. »

l'autre, il ne reste pas d'autre possibilité que de faire entrer l'opposition dans le processus même de la vie, d'élargir du dedans ce dernier de telle sorte qu'il ne se rapporte pas supplémentairement à un monde existant à côté de lui, mais qu'il renferme lui-même un monde; il faut qu'à l'intérieur de l'homme même arrive à agir l'ensemble d'un monde supérieur à l'opposition, et ce monde ne doit pas nous être accessible par un point particulier, mais immédiatement ; alors, et alors seulement, il peut y avoir pour l'homme une vérité.

Cette nouvelle conception du problème peut, au premier abord, paraître surprenante; en réalité, elle ne manque pas de précédents historiques qu'il suffirait de réunir pour faire découvrir dans cette apparente nouveauté quelque chose d'ancien. Comment l'humanité en est-elle donc venue à former les concepts du vrai et du bien et à les détacher du simple donné et de la pure utilité, comment a-t-elle pu, en général, tendre à s'élever d'une manière quelconque au-dessus des opinions et des inclinations de l'homme pur et simple ? On ne peut méconnaître ici l'existence d'un remarquable phénomène. Car, si nombreuses que soient les controverses sur ce qui doit être considéré comme vrai et comme bien, si incertaine que puisse être la réponse, cette question est un fait, et cette question est, considérée immédiatement, quelque chose de grand et de riche en conséquences. Car elle détruit la limitation de l'existence à un simple point, elle témoigne d'une amplitude intérieure de l'être qui, dans ce qui semble étranger, voit et cherche quelque chose qui lui est propre. Il est certain, en effet, que l'homme ne peut se soucier, s'inquiéter sérieusement que de ce qui est en un rapport quelconque avec sa vie et son être, de ce qui en somme fait partie de lui ; un véritable au-delà ne peut aucunement l'émouvoir. Or, pour le vrai et le bien, l'aspiration va vers un monde qui est au delà d'une sphère immédiate de la vie ; ne faut-il

pas alors que, originairement, nous participions aussi à une plus large sphère, ne faut-il pas que notre vie embrasse le monde, pour que le contenu de celui-ci exerce sur nous tant d'attraction, engendre en nous tant d'agitation? Sans doute, il faut alors que le concept de notre moi se modifie, mais si les concepts doivent s'adapter aux faits et non les faits aux concepts, pourquoi répugnerions-nous à une telle modification?

C'est, il est vrai, une grave question, un difficile problème, que de donner une forme plus précise à cette idée d'une nature cosmique de l'homme; mais, ici encore, les derniers siècles, au point culminant de leur œuvre, ont montré la voie avec une suffisante netteté. Une des principales choses qui font la grandeur de Kant, c'est qu'il sépare, de l'explication purement psychologique, l'étude de la possibilité de contenus spirituels, qu'il distingue, par exemple, de cette question: « comment l'individu parvient-il à la connaissance, à la morale, etc.?», cette autre question: « sur quelles conditions internes repose l'existence de la science et de la morale?» Ainsi, la considération logique aussi bien que la considération éthique deviennent autonomes vis-à-vis de la considération psychologique. Cela peut ne paraître, au premier abord, qu'une nouvelle méthode, mais cette méthode serait caduque sans une nouvelle vie, une vie au delà des événements individuels de l'existence psychique, une vie provenant du tout, une vie ayant un caractère cosmique. Mais les parties d'une telle vie qui se développent en divers sens n'ont pas de base solide si elles ne se réunissent pas en un tout, si elles ne sont pas reconnues, ainsi réunies, comme la démonstration d'un nouveau degré, non pas inférieur, mais supérieur à l'opposition de sujet et d'objet.

D'une autre manière, et cependant vers un but analogue, s'exerce l'action de l'art moderne dans le degré élevé de son œuvre créatrice. On célèbre l'objectivité d'un Gœthe,

et lui-même approuvait avec une joyeuse gratitude lorsque Heinroth appelait sa pensée une pensée objective. Mais une telle objectivité ne signifie nullement une oppression, une absorption aussi complète que possible du sujet par l'objet, une simple reproduction de l'impression extérieure des choses, mais une rencontre, une pénétration réciproque de l'objectif et du subjectif sur le terrain commun de la vie intérieure ; alors, les choses elles-mêmes prennent une âme et peuvent communiquer fidèlement leur nature propre; quant à la vie humaine, elle est, du vide primitif, conduite à un contenu. Ici, on n'impose pas aux choses un état d'âme subjectif, on surprend ou on leur arrache le secret de leur propre vie; le poète « apparaît ainsi comme un magicien qui réussit à faire parler des êtres ordinairement muets, qui voit s'ouvrir psychiquement devant lui toute l'immensité du monde, qui ramène toute diversité à la nature propre de ce dernier et voit en même temps dans les choses ce qu'elles contiennent de vivant, d'essentiel, d'agissant » (voir *Lebensanschauungen der grossen Denker*, 8e édit., 434). Gœthe appelle cela une synthèse d'esprit et de monde, « qui donne la plus délicieuse assurance de l'éternelle harmonie de l'existence » ; en réalité, cette synthèse n'a pas lieu entre l'âme et le monde extérieur, mais à l'intérieur de l'âme élargie en un monde interne, entre surfaces et pôles de sa vie. Il n'existe donc pas seulement deux, mais bien trois espèces de création artistique ; à l'antithèse d'une manière objective et d'une manière subjective s'oppose une manière supérieure, que nous avons appelée *souveraine*[1]. Cette manière souveraine est la seule qui pénètre, aussi bien au delà de l'objectivité sans âme que de la subjectivité sans forme, jusqu'à une intériorité substantielle où le processus de vie ne cherche pas supplémentairement un monde

1. Voir *Wahrheitsgehalt der Religion*, 2e édit., p. 95.

mais le développe en lui même; et ce n'est qu'alors que ce processus acquiert un contenu, non pas par l'imitation d'une vie déjà existante, mais par la synthèse créatrice d'un monde nouveau. Ce qui a dans l'art une incontestable réalité ne s'appliquerait-il pas également à tout l'ensemble de la vie de l'esprit, et l'art pourrait-il, en somme, s'efforcer en ce sens, s'il n'avait pas derrière lui un système de vie spirituelle? Suivons donc avec confiance la voie qui nous est ici indiquée, parcourons-la hardiment jusqu'au bout, si loin qu'elle puisse nous écarter de la conception courante du monde et de la vie. Car il est indubitable que ce n'est qu'en contradiction avec cette conception que l'on peut édifier un monde en partant du dedans et que la vie et l'action peuvent prendre une forme qui leur soit propre. Examinons donc comment, si nous entrons dans cette voie et développons les postulats sur lesquels reposent les résultats que chacun doit retenir, se présentent 1° l'idée fondamentale de la vie de l'esprit, 2° le rapport de l'homme à la spiritualité et, en même temps, l'aspect de la vie historique, 3° le problème de la vérité.

β. — *L'idée fondamentale de la vie de l'esprit.*

Une vie spirituelle est considérée comme la caractéristique de l'homme, comme ce qui l'élève au-dessus du niveau de l'animal. Cette vie doit donc être, sans doute, quelque chose de plus que la vie psychique naturelle qui nous est commune avec les animaux; en effet, un examen rapide montre aussitôt une différence de nature. La vie psychique de niveau inférieur n'est qu'un épiphénomène, une aide du processus de la nature ; tout développement d'intelligence et d'habileté n'est ici qu'un simple instrument pour la conservation de l'individu ou de l'espèce, et n'arrive pas, restant cet instrument, à une cohésion interne, à une

solide concentration sur soi-même, à un contenu original. Or, c'est à cela que conduit le retour à un degré spirituel de vie. Ici apparaît un nouveau processus vital : le monde intérieur, jusqu'alors modeste appendice et annexe d'un monde étranger, veut maintenant exister par lui-même et former une réalité indépendante. En somme, une vie spirituelle serait donc une intériorité devenue autonome et parvenue à un contenu; la réalité, dispersée d'ordinaire en une infinie multiplicité et toute engagée dans des rapports de dépendance, arrive ici à une cohésion intérieure et à une vie que l'on peut, seulement alors, appeler une vie personnelle.

Mais d'une telle affirmation naît aussitôt une question. Atteint-on, avec cette vie personnelle, une sphère à part, existant à côté de la réalité des choses, tranquille et sûre en elle-même, ou bien reste-t-il encore alors un rapport avec le vaste monde extérieur? Cette dernière partie de la question est seule conforme à l'état immédiat de la vie. Car, en tendant vers elle-même, la vie spirituelle continue en même temps à s'occuper du monde extérieur, elle ne peut se retrouver elle-même sans attirer celui-ci à elle, elle ne peut avoir ni paix ni cesse qu'elle ne l'ait entièrement surmonté et absorbé en elle-même. C'est pourquoi tout son contenu est, en même temps, une affirmation, l'affirmation qu'elle est la chose suprême, totale, qui embrasse tout, le noyau de toute la réalité. Mais elle ne peut l'être que si l'élaboration ultérieure qu'elle opère sur les choses en se les appropriant amène celles-ci à la hauteur de sa propre nature, que si le fond de la vie de l'esprit signifie la propre vérité des choses. La vie de l'esprit devient, en elle-même, une insupportable contradiction si elle existe à côté et vis-à-vis du monde, et non à l'intérieur de celui-ci, si, en se tournant vers elle, la réalité même n'arrive pas à sa perfection.

Reconnaître cela, c'est mettre en mouvement notre

monde et le transformer en un domaine où s'accomplit une marche ascendante. Le degré initial est formé par la nature, d'où jaillit la vie psychique naturelle. Mais cette vie constitue une contradiction totale, puisqu'elle développe une certaine intériorité et l'annule en même temps en la liant complètement à un monde extérieur, en lui refusant toute vie autonome. Cette contradiction, l'agitation, vide de sens et de contenu, du monde animal dans toute la force de la passion vitale la présente d'une manière frappante, voire émouvante, aux yeux de tout observateur pensant. Ce n'est que dans la vie de l'esprit que cette contradiction commence à être résolue, la vie ne se tournant plus seulement vers le dehors, mais aussi vers elle-même.

Considérée comme un pareil degré de l'univers, la vie de l'esprit ne peut être une simple qualité propre à des points isolés et ne peut se composer de manifestations diverses convergeant après coup en un ensemble; elle doit, au contraire, être originairement un tout, une vie autonome et indépendante. Un pareil tout implique une unité supérieure à toute diversité ainsi qu'à l'opposition de sujet et d'objet. Ce tout se développe par l'opposition de sujet et d'objet, de force et de matière, mais il lui reste supérieur et maintient ensemble, même dans leur séparation, les deux parties, chacune ne pouvant, sur le terrain spirituel, se développer et atteindre son point culminant qu'avec le concours de l'autre. Ainsi, il y a moins ici opposition des deux parties qu'opposition entre l'état de leur union, l'état de plénitude d'activité (*Volltätigkeit*), et celui de la scission, celui de la vie à la fois semi-latérale et vide. Le sujet pur et simple, considéré du point de vue de la vie de l'esprit, est quelque chose d'aussi extérieur que l'objet; ce n'est pas le rapport de l'un à l'autre, mais la synthèse créatrice qui, seule, engendre une intériorité et, en même temps, une pleine réalité siégeant en elle-même; celle-ci ne peut jamais venir du dehors.

Mais, pour surmonter ainsi l'opposition de sujet et d'objet, une condition préalable est absolument nécessaire : il ne faut pas prendre comme point de départ de ses considérations une existence donnée, mais le mouvement même de la vie. Car, si l'on procède de la première façon, soit le monde, soit le sujet se trouvent fixés comme quelque chose d'existant pour soi-même et à part; mais alors nous ne pourrons jamais passer de l'un à l'autre, nous resterons toujours sous le pouvoir de l'opposition. Dans le mouvement de la vie, au contraire, l'un peut de prime abord être rapporté à l'autre, et la nature de chacun des deux termes s'appréciera d'après ce qui arrive et est atteint dans le tout; alors, la rigidité de l'opposition disparaît, alors il peut subsister une connexion supérieure à la division.

Ajoutons enfin une remarque historique qui peut servir à élucider et à délimiter cette conception de la vie de l'esprit. *L'Aufklärung* [1] ne connaissait, à côté du mécanisme de la nature, pas d'autre réalité qu'une juxtaposition d'âmes séparées; elle ne parlait pas d'un monde de l'esprit, mais seulement d'un monde des esprits. Ce fut avec Kant que se produisit la modification qui domine toute la philosophie du XIXe siécle, à savoir le contraste bien net entre la vie de l'esprit et le simple mécanisme psychique. Car chez lui apparaît, au delà de la différence des individus, une structure spirituelle commune, un tissu fondamental, qui domine toute manifestation de l'esprit et lui donne sa forme. Mais cela restait encore imparfait chez Kant, en ce sens que ce qu'il apportait de nouveau ne s'enchaînait pas assez solidement et que le domaine spirituel n'était pas délimité d'une manière précise. Ses successeurs métaphysiciens élevèrent la vie de l'esprit

1. Le sens du mot allemand *Aufklärung* est assez connu pour que nous jugions inutile de le traduire. L'auteur en donne d'ailleurs une définition, peut-être un peu étroite, au chapitre « Culture », p. 297. N. d. T

à sa pleine autonomie, mais, en même temps, ils traitèrent sans hésiter la vie de l'esprit humaine comme une vie de l'esprit absolue et en firent la productrice de toute réalité. Ils ne le pouvaient guère sans faire d'une faculté spéciale, et ce fut de plus en plus l'intelligence, le tout de la vie de l'esprit; non seulement il résultait de là une conception du monde bien trop étroite, bien trop anthropomorphique, mais encore toute réalité menaçait de se volatiliser en un devenir sans terme. Contrairement à eux, nous voulons résolument élever la vie de l'esprit au-dessus de l'existence humaine : l'homme n'engendre pas la vie de l'esprit, il arrive au contraire à y participer, et à participer par là à un degré supérieur de réalité. En même temps, la vie de l'esprit n'apparaît pas comme une manifestation particulière, comme un côté particulier de la vie, mais comme une vie ayant son fondement en elle-même et créatrice de réalité, une vie qui, bien loin de remplir complètement notre activité humaine, agit sur elle comme un but élevé.

γ. — *Rapport de l'homme à la vie de l'esprit.*

Lorsqu'on a ainsi rendu autonome la vie de l'esprit en l'élevant au-dessus de l'homme pur et simple, le rapport de ce dernier à la vie de l'esprit, rapport qui semblait être un fait évident, se transforme en un difficile problème. Comment l'homme qui, pour un examen attentif, n'est qu'un point évanescent, peut-il participer au tout d'un monde, de ce monde ayant son fondement en lui-même qu'est désormais pour nous la vie de l'esprit? Il ne le peut certainement que si, de prime abord, la vie de l'esprit existe en puissance dans son être, que s'il lui est uni immédiatement d'une manière quelconque. La vie de l'esprit ne doit pas lui être amenée par l'intermédiaire de sa nature particulière et devenir ainsi étrangère à elle-

même; elle doit lui être présente dans sa totalité infinie, elle doit l'élargir du dedans, quand ce ne serait qu'éventuellement au début, jusqu'à une vie cosmique, jusqu'à un être cosmique. Sans cette immanence de la spiritualité, il n'y a pour l'homme aucun espoir de perfectionnement; s'il ne saisissait pas dans la vie de l'esprit son véritable moi, cette vie ne pourrait jamais devenir pour lui une puissance; si elle n'offrait pas un pôle immuable, si elle ne présentait pas, avec une force directrice, des buts et des mesures à toute entreprise humaine, nous serions abandonnés sans défense à la mutabilité des phénomènes, et toute possibilité d'une vérité nous échapperait. Seule, la vie de l'esprit, et non l'homme pur et simple, peut garantir une stabilité absolue.

Une telle participation de l'homme à la vie de l'esprit transforme l'aspect total de son être. Cette participation n'étant possible qu'au delà de l'existence immédiate, sa vie acquiert une base spirituelle plus profonde; en même temps, de la considération empirico-psychologique qui s'occupe des événements immédiats de la vie psychique, se distingue une considération noologique qui prend pour objet cette base spirituelle avec son autonomie.

Sous ce double aspect, l'homme apparaît en lui-même comme une opposition et un problème. La vie de l'esprit est chez lui à la fois un fait et une tâche, repos inébranlable et tendance jamais satisfaite, essence intime et but lointain; quant à lui, il apparaît à la fois grand dans son union avec elle, petit dans son éloignement d'elle, sa vie devient une incessante recherche de son être propre et ce n'est que par là qu'elle devient susceptible d'une véritable histoire. Car comment cette dernière pourrait-elle naître, si l'effort de l'homme dépendait simplement du dehors, s'il n'était pas dirigé et conduit du dedans par un but fixe?

Sur le terrain de l'histoire humaine, la vie de l'esprit surmonte lentement l'impuissance et l'éparpillement pri-

mitifs, et cela par ce fait qu'il se produit, dans des circonstances particulièrement favorables, une concentration dans le processus vital, que des activités spirituelles complexes convergent et cherchent à s'imposer, et que, finalement, un système caractéristique de vie est entrepris, à savoir l'édification d'une réalité spirituelle. Il n'en est pas d'exemple plus net que l'esprit créateur grec qui embrasse, d'une manière si marquée, la vie et le monde. Comme une pareille synthèse affirme une exclusive vérité du contenu de vie qu'elle présente, elle décompose l'existence en un pour et un contre, elle ne peut rien souffrir qui s'oppose à elle, étranger ou hostile. Ainsi naissent le mouvement et la lutte, ceux-ci ouvrent des expériences et, par là, poussent la vie en avant; ainsi peuvent se préparer de nouvelles concentrations, qui ont de semblables destins; ainsi, à travers le devenir et la disparition des diverses phases, peut s'accroître le contenu de vérité de l'ensemble. Mais c'est à condition que tout le mouvement soit embrassé par une vie spirituelle qui en est la base et qui le dirige, car sans cela, en face des opiniâtres résistances et des difficiles obstacles de la situation humaine, jamais aucune vérité ne pourrait s'imposer. Le processus historique apparaît donc comme une intériorisation progressive de nature non subjective, mais substantielle; il faut ainsi qu'il s'éloigne de plus en plus de la situation immédiate qui est soumise à l'opposition et qui, par suite, manque d'une pleine intériorité ainsi que d'une véritable réalité.

A l'intérieur de ce mouvement se trouve aussi une place pour l'opposition que désignent, d'une manière très insuffisante, les termes de « subjectif » et « objectif ». La vie de l'esprit est à la fois vie personnelle et vie cosmique, un moi s'épanouit ici en un monde et le monde acquiert un moi, l'un fait partie de l'autre. Mais une telle solidarité n'empêche pas que, dans le mouvement historique, la vie

aille tantôt davantage vers la concentration, tantôt davantage vers l'expansion; il y a là tendance à s'intérioriser, à s'enfoncer en soi-même; ici, tendance vers l'extériorisation et le monde matériel; là, le danger d'une infiltration d'éléments purement humains; ici, celui de l'irruption d'un monde sans âme; peut-être existe-t-il dans l'évolution un rythme qui donne la prépondérance tantôt à l'une tantôt à l'autre de ces deux tendances. Mais, à travers toutes les modifications, subsiste l'aspiration de la vie spirituelle vers une unité supérieure aux oppositions. En tout cas, de cette tendance subjective ou objective à l'intérieur de la vie de l'esprit diffèrent essentiellement un subjectivisme ou un objectivisme en face de la vie de l'esprit, un subjectivisme qui voudrait faire un monde des états d'âme du sujet pur et simple, un objectivisme qui croit pouvoir arriver à une vérité en partant des choses seules et en expulsant l'esprit. L'un et l'autre ne peuvent que s'écrouler rapidement dans le vide, à moins qu'ils ne puisent en cachette précisément à cette vie supérieure de l'esprit qu'ils se refusent à reconnaître.

δ. — *Conséquences pour l'idée de vérité.*

Tout les changements que nous venons de voir doivent s'étendre aussi à l'idée de vérité et lui donner une forme originale. Vérité ne signifie plus maintenant la concordance avec un objet situé extérieurement, mais une ascension vers une vie supérieure à tout arbitraire humain et qui, par une activité créatrice, embrasse l'opposition de sujet et d'objet. Il ne s'agit pas ici d'une métamorphose de l'existence en une spontanéité essentiellement différente, avec son action transformatrice, de toute activité pure et simple à l'intérieur d'une existence donnée. Cette tendance à la vérité n'a rien de commun avec un être immobile, qui existerait indépendamment de toute vie ; la vérité

se trouve au contraire à l'intérieur de la vie et ne peut être atteinte qu'à travers la vie. Mais la vie dont il est question ici n'est pas quelque chose de relatif à l'homme pur et simple; en elle, l'ensemble de la réalité parvient à une coïncidence avec soi-même ainsi que, et seulement alors, à des contenus et à des valeurs; mais la vérité n'est pas un simple moyen d'élever cette vie, elle fait partie de son essence. Toute vérité intellectuelle de principe repose, en fin de compte, sur une vérité spirituelle totale, tout progrès essentiel dans la connaissance de la vérité, sur un perfectionnement de la vie. Parvenir à la vérité ne peut donc être l'œuvre d'un instant, ce n'est qu'à travers le cours du travail historique universel avec ses tentatives, ses expériences, ses transformations, que l'homme avance progressivement vers elle, et il n'y a peut-être rien d'aussi insensé que la prétention qu'émettent des systèmes philosophiques de vouloir, à une époque donnée, épuiser toute la plénitude de la vérité et résoudre toutes les énigmes. Que nous demeurions ainsi dans la recherche, recherche où il est inévitable que nous nous égarions, cela n'est point pour nous effrayer, si nous sommes convaincus que toute aspiration humaine a derrière elle un monde de vie spirituelle qui ne se laisse assimiler que librement et qui est indépendant de nos caprices.

3. — THÉORIQUE. — PRATIQUE

(Intellectualisme. — Volontarisme)

a. — HISTORIQUE

La question de l'intellectualisme et du volontarisme est très étroitement liée à celle que nous venons de traiter, sauf qu'ici ce qui nous occupait précédemment en tant qu'aspect du monde est transposé plus directement dans le domaine psychologique. Ici encore, nous voyons une opposition de types de vie, ici encore, un mouvement millénaire. La seule différence est que, ici, notre époque se sent infiniment plus sûre de son but. Car ce qui domine nettement ici, c'est la tendance à transporter le centre de gravité de la vie dans la volonté, celle-ci étant considérée comme la seule chose qui puisse lui donner chaleur, force et solidité. Comment se fait-il qu'une question aussi longtemps controversée nous trouve tout à coup si bien d'accord? Voyons si l'histoire peut contribuer à nous donner quelque explication de ce fait.

Les expressions d'*intellectualisme* et de *volontarisme* sont de création moderne; la première apparaît dans les discussions philosophiques du début du XIXe siècle et se trouve par exemple dans le *Bruno* de Schelling (voir *Werke*, IV, 309), opposée à celle de *matérialisme*; quant au mot de *volontarisme*, il n'est devenu d'un usage

courant que dans ces vingt dernières années[1]. Par contre, les expressions *théorique-pratique* remontent aux plus beaux temps de la philosophie grecque ; l'opposition de la raison théorique et de la raison pratique se trouve pour la première fois dans Aristote (νοῦς θεωρητικός et πρακτικός). La première a pour tâche de connaître le macrocosme et son ordre éternel, tandis que la raison pratique s'occupe des choses humaines, soumises au changement. Elle n'est pas seulement connaissance individuelle (application des principes généraux au cas individuel), elle a aussi des principes qui lui sont propres, mais son œuvre totale est nettement subordonnée à la raison théorique. Il en est de même dans la pensée et dans le langage de la scolastique ; quand saint Thomas parle de *cognitio practica*, il entend simplement par là une connaissance qui a trait à l'action. Dans les temps modernes, ce fut surtout Ch. Wolff qui rendit courante la distinction entre philosophie théorique et philosophie pratique, en donnant absolument la prééminence à la première[2]. Kant l'imite aussi bien dans la division de la philosophie que dans l'usage des termes, mais, pour le fond, il accomplit la révolution qui consiste en ce que l'élément pratique, étant « ce qui est possible par la liberté », obtient la prépondérance et engendre en même temps une sphère de pensées autonome. « La raison pratique revient empiéter chez lui dans le domaine de ce qui est théorique, en produisant des postulats, par conséquent des suppositions théoriques qui étaient dou-

1. Ce mot fut créé par Tœnnies, qui écrit à ce sujet dans la revue viennoise *Die Zeit*, n° du 23 mars 1901 : « Ces termes (à savoir *volontarisme* et *volontariste*) ont été employés pour la première fois par l'auteur de ce mémoire dans son étude *Zur Entwicklungsgeschichte Spinozas*, (*Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1883). Bientôt adoptés par Paulsen, ils furent repris par Wundt dont l'autorité contribua à les répandre. Le concept de psychologie « volontariste » a fini par avoir cours d'une manière de plus en plus générale ».

2. Cf., par exemple, *Logica*, § 92 : « Palam igitur est, philosophiam practicam universam ex Metaphysica principia petere debere ». § 93 : « Metaphysica philosophiam practicam praecedere debet ».

teuses dans la *Critique de la raison pure* » (voir Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3e édit., II, 467). Comme, d'après lui, ce n'est que dans ce domaine que la raison atteint une pleine autonomie, il résulte de là les vues les plus profondes sur la réalité, et c'est là, et nulle part ailleurs, que s'ouvre à l'homme une vérité absolue[1]. De Kant, il n'y a qu'un pas à faire pour arriver à la doctrine de Fichte : « La raison pratique est la racine de toute raison. » Ainsi, l'élément pratique est tantôt subordonné comme une pure application, tantôt placé au premier rang comme une source de vérités nouvelles.

Mais dans l'histoire des expressions se reflète une opposition fondamentale, la question de savoir si c'est la connaissance du monde ou bien l'action morale — car c'est surtout cette dernière que l'on entend par raison pratique — qui doit gouverner notre vie et diriger nos convictions. La réponse à cette question décide en même temps de notre situation par rapport à la réalité, et, partant, de la conception de la réalité même. Il se produit ainsi deux types de vie contradictoires, l'un surtout soucieux d'étendue et de clarté, l'autre de chaleur et de force, l'un se préoccupant davantage de lois, l'autre de la liberté.

Les penseurs grecs sont unanimes à donner la préférence à l'intelligence ; ce qui les distingue, c'est uniquement la façon plus ou moins intransigeante ou plus ou moins modérée dont ils développent leur pensée fondamentale. Cette haute estime accordée à l'intelligence était l'expression naturelle de la conviction qu'ils avaient que

1. La façon dont Kant tire des convictions de la raison pratique est assez critiquable et souleva mainte contradiction. C'est ainsi que, par exemple, Harms (*Geschichte der Philosophie seit Kant*, p. 247) dit : « Kant appelle les Idées des postulats de la raison pratique; or elles ne sont pas des postulats de la raison pratique, mais des postulats de la raison théorique dans la connaissance de la raison pratique, c'est-à-dire de la raison qui agit dans la vie morale de l'esprit. Le mot « raison pratique » est, chez Kant même, équivoque; car il entend par là à la fois la raison agissante et la connaissance par la raison pratique ».

l'homme fait partie d'un univers aux lois immuables, qui l'entoure de son existence assurée et de sa majestueuse splendeur. On ne pouvait tendre à rien de plus grand qu'à la contemplation d'un tel cosmos, contemplation qui affranchit de toutes les petitesses de la vie journalière et de tout le chaos des rapports humains. C'est ainsi qu'Aristote, le plus pur représentant de la civilisation grecque, soutient l'absolue supériorité de la vie spéculative sur la vie active qui force l'homme à s'occuper de choses changeantes et le met sous la dépendance du milieu. D'après lui, le domaine de la béatitude se confond avec celui de la spéculation. Même dans la conversion vers la morale effectuée par le stoïcisme, la vie n'est pas détachée de la pensée, il y a plutôt introduction d'énergie active dans la pensée, élévation de la pensée à une action pensante. Et dans le dernier rayon jeté par l'esprit grec chez Plotin, nous voyons la pensée haussée jusqu'à une pleine souveraineté, jusqu'à une grandeur créatrice du monde; jusqu'à son déclin, l'hellénisme affirme ainsi, plus fortement encore, sa foi en la force spirituelle à laquelle son œuvre civilisatrice doit une immense étendue et une admirable clarté.

Le christianisme devait, de par sa nature intime, rompre avec cette manière de voir. Car là où le principal problème de la vie est celui du rapport de l'homme à Dieu, là où, avec l'apparition de nouvelles profondeurs, de nouvelles complications et même de sombres abîmes se révèlent dans l'être humain, là où c'est par conséquent d'ascension et de rénovation qu'il s'agit, l'effort de l'homme doit délaisser la connaissance du monde pour se tourner vers l'état de son âme ainsi que vers l'édification d'un nouvel ordre de relations de l'humanité. L'intellectualisme se trouve ainsi coupé dans sa racine. Mais cette transformation intérieure ne s'est guère exprimée dans les rapports avec l'ensemble, n'a guère pris de forme extérieure : ce qui emplissait les cœurs ne trouva pas la force de créer un

système d'idées en rapport avec lui. Saint Augustin est le seul chez qui se manifestent de remarquables tendances en ce sens, lorsqu'il ramène toute réalité à la volonté (nihil aliud quam voluntates) et accorde à cette dernière, considérée comme la force qui fait l'unité de l'âme, la première place dans sa psychologie. Mais lui non plus n'a pas tiré de là un système de vie complètement développé, un système d'idées correspondant ; aussi la forme du christianisme est-elle restée soumise à une forte influence de cette même façon de penser qu'il voulait surmonter, et c'est pourquoi, de nos jours encore, le christianisme souffre d'un désaccord entre disposition intime et ordonnance extérieure. L'intellectualisme grec domine encore le dogme chrétien ; les doctrines relatives au monde ont été remplacées par des doctrines relatives à Dieu, mais c'est toujours la connaissance qui décide de la vérité et de la valeur de la vie. A l'apogée de la scolastique, l'influence de l'intellectualisme grec augmente encore, un raisonnement logique pénètre jusque dans les dernières profondeurs de la pensée chrétienne [1]. Il ne manque pas de réactions en faveur de la volonté, par exemple chez Duns Scot [2], dans le nominalisme, dans le mysticisme tourné vers la pratique, et cette tendance triomphe avec la Réforme. Luther met toute son ardeur à essayer d'affranchir le christianisme de la domination de l'intellectualisme grec, aussi bien aristotélicien que néoplatonicien, lequel, d'après lui, a obscurci ou volatilisé sa véritable nature ; quant à Mélanchthon, il appelle « le cœur avec ses passions » « la partie la plus importante,

1. Ce n'est qu'à un point de vue tout extérieur que la philosophie est, au moyen âge, la servante de la théologie ; intérieurement, c'est bien plutôt la philosophie qui a marqué de son empreinte la théologie.

2. Il dit par exemple (voir Stöckl, *Philos. des Mittelalters*, II, p. 788) : « Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni ».

la partie principale de l'homme ». Mais, avec tout son renforcement de la volonté, le protestantisme a été impuissant à transformer en un système de vie la plus intime impulsion de vie, et il a fini par se soumettre, lui aussi, à la domination de l'intellectualisme. Car, si l'on pouvait bien écarter d une manière durable la spéculation, une connaissance d'un autre genre, un savoir fait de données historiques, mais enfin un savoir, apparaissait comme indispensable au salut de l'âme ; le concept de la foi prit, lui aussi, une teinte fortement intellectualiste, et la nouvelle église devint surtout une communauté de doctrine, une école de la pure parole. Il se forma une nouvelle orthodoxie, aussi exigeante et aussi intolérante que l'orthodoxie grecque.

A leurs débuts, les temps modernes s'attaquent pleinement, joyeusement, au travail de la pensée. C'est par la pensée qu'ils espèrent être délivrés de l'oppresion de la tradition historique; c'est la pensée qui promet d'apporter de la clarté dans un chaos devenu intolérable, la pensée enfin qui déchire la trame des intérêts mesquinement humains et ouvre l'infinité de l'univers. Comparée à la manière grecque, cette pensée est devenue, de contemplation paisible, travail incessant, impétueuse marche en avant, d'assimilation d'un monde donné, édification d'un monde nouveau. C'est là ce qui, d'un bout à l'autre, domine l'*Aufklärung*, non seulement dans sa tendance spéculative avec ses hardies esquisses du monde, mais encore dans sa tendance empiriste dirigée vers la vie humaine. Car, ici encore, c'est de la connaissance claire et distincte qu'on attend le salut; c'est une autre espèce de connaissance, mais c'est une connaissance qui forme le centre du travail [1]. Comme tout grand mouvement, l'*Aufklärung* portait, il est vrai, en elle-même une réac-

1. V. par exemple Locke au début de son *Essay* : « Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct ».

tion : l'exaltation, l'exagération de la connaissance engendrait nécessairement un doute relativement à sa puissance vis-à-vis du monde et à sa domination sur l'homme[1]. Mais une simple réaction ne s'est jamais imposée aux esprits; il fallait des transformations positives pour amener l'humanité à une autre voie.

Ces transformations se produisirent sur le terrain philosophique chez Kant; sa négation aussi bien que son affirmation eurent, dans ce problème, incomparablement plus de poids. que tout le travail scientifique antérieur. D'une manière plus pénétrante, plus approfondie que jamais, il examine le pouvoir de la pure connaissance et fixe les conditions de sa réussite; il en résulte un sérieux ébranlement, mais cet ébranlement est plus que compensé par ce fait qu'il élève l'action morale au rang d'un monde moral et reconnaît dans ce monde l'essence de toute réalité. Ce n'est qu'avec cette révolution que l'intellectualisme trouva une réaction digne de lui et qu'une tendance qui existait depuis des milliers d'années fut élucidée et développée scientifiquement. Nous savons que, cependant, l'intellectualisme releva encore une fois la tête dans le panlogisme de Hegel, la releva plus hardiment que jamais, mais nous savons aussi que cela ne fut possible qu'en passant rapidement sur Kant, et que la réaction arriva bientôt et d'autant plus forte. Depuis, la tendance principale de l'époque est contre l'intellectualisme. C'est ce que nous voyons dans l'influence de Schopenhauer et de sa doctrine de la volonté, dans le penchant qu'ont la religion

1. Il en est ainsi par exemple chez Pascal, et davantage encore chez Bayle, le plus grand sceptique de l'*Aufklärung*. Celui-ci dit, entre autres choses (*Œuvres diverses*, 1727, III, 89 b) : « Ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui nous déterminent à agir, mais les passions présentes du cœur ». De même que chez Bayle c'est la morale seule qui donne à la vie de la solidité, de même Frédéric II, son fidèle disciple, dit : « Les sciences doivent être considérées comme des moyens qui nous donnent plus de capacité pour remplir nos devoirs ». (V. Zeller, *Friedrich der Grosse als Philosoph.* p, 183).

et la théologie à transporter leur centre de gravité dans les tâches et les exigences pratiques, dans la tendance de toute la vie moderne à faire passer à l'arrière-plan les méditations sur les problèmes du monde pour mettre au premier plan les questions pratiques, les questions sociales qui surgissent de plus en plus pressantes. Dans le domaine particulier de la science nous voyons surtout agir, au profit de la nouvelle conviction, la psychologie qui révèle la puissance dominante des instincts et des intérêts même au delà de la vie représentative et prétend même montrer que le mouvement propre à cette dernière est, lui aussi, dirigé par la volonté.

A cette haute estimation de la volonté correspond le penchant qu'a notre époque à attribuer à la prépondérance de l'intelligence tous les maux de la situation présente. La base de notre existence spirituelle et la tendance principale de notre effort sont devenues incertaines : la faute en est, paraît-il, à l'intelligence qui voudrait tout démontrer — c'est-à-dire tout trouver par des voies détournées — et qui, ainsi, chasse toute vie immédiate avec sa certitude. Nous sommes entourés d'un indicible éparpillement des opinions et des jugements de valeurs : cela vient, assure-t-on, de la prédominance du travail intellectuel où les individus, réduits à leur propre réflexion, s'écartent inévitablement les uns des autres. On se plaint d'un manque de respect pour les choses divines et sacrées : cela tient, entendons-nous dire, à une présomption de la conscience humaine, présomption dont le principal ressort est l'intelligence avec son orgueil et sa fatuité de savoir. Si l'intelligence est la cause principale de tout égarement, en s'affranchissant de sa domination on peut s'attendre à une guérison de la totalité de la vie. Le volontarisme actuel a-t-il la force nécessaire pour cet affranchissement ?

b. — LE VOLONTARISME

Le volontarisme n'est pas quelque chose de simple, les principales époques de l'histoire lui ont donné des formes différentes, suivant leur tendance dominante; chacune a eu son volontarisme particulier. — Dans le système d'idées de la religion, la thèse était que la révélation divine ainsi que son acceptation par l'homme relèvent de la volonté, qui, à son tour, ne relève de rien d'autre. C'était accentuer le caractère autonome, fondamental, du phénomène religieux, son caractère de fait, et écarter toute tentative de le rendre intelligible en le rattachant à autre chose. L'opposition est exprimée par la fameuse formule que, d'après saint Thomas, Dieu ordonne le bien parce que c'est le bien, tandis que, d'après Duns Scot, le bien est bien parce que Dieu l'ordonne. Ce qu'il y a de spécifique dans la religion, son indépendance et son incomparabilité se trouvaient, dans cette manière de penser, mises en pleine valeur, mais en même temps naissait le danger d'un détachement du reste de la vie, d'une rupture avec toute autre relation; comme on n'arrivait pas ici à une pleine pénétration et assimilation du fond de vérité, la réalité pouvait facilement se transformer en une rigide et extérieure positivité, et l'originalité et la liberté en un aveugle arbitraire. On est tenté de songer ici à la parole de Plotin, que celui qui veut s'élever au-dessus de la raison court grand risque d'en sortir.

Le volontarisme se présente autrement dans le domaine de la philosophie : il s'agit ici de transporter de la connaissance dans la volonté, et notamment dans la volonté morale, le centre de la vie. On fut surtout poussé dans cette voie par l'incertitude et les doutes où l'on était au sujet de notre

faculté de connaître ; de même que celle-ci paraissait incapable de pénétrer jusqu'au tréfonds des choses, de même elle semblait ne pouvoir donner à la vie une assiette assurée. Si donc on ne voulait renoncer à toute vérité au plein sens du mot, il fallait chercher une autre source, et l'on croyait ne pouvoir trouver celle-ci, la foi religieuse étant ébranlée, que dans l'activité morale de l'homme. Dans le large sens où Kant l'entend, cette dernière devient la révélation d'un monde nouveau qui constitue le fond même de la réalité. Mais ce monde, pas plus que l'activité morale elle-même, ne peut être démontré théoriquement ou présenté comme quelque chose d'existant ; il n'a de force persuasive que pour celui qui reconnaît et accepte le fait moral fondamental : la connaissance est donc précédée d'un acte, et les convictions qui découlent de cet acte et qui nous dirigent n'ont pas le caractère de connaissances théoriques, mais bien de postulats pratiques. Le puissant mouvement et les profondes transformations qui résultèrent de là sont présents à tous les esprits.

Ce qui rend principalement difficile une juste appréciation de ce nouvel aspect, c'est que, ici, des vérités nécessaires et tout à fait fécondes se trouvent intimement amalgamées à des conceptions problématiques. Une de ces vérités consiste surtout dans la compréhension bien nette que nos convictions intimes ne sont pas déterminées par l'état immédiat du monde qui nous entoure, mais par ce qui se passe dans notre vie intérieure, par ce qu'on peut y apercevoir de réalité ; ceci met fin à toutes tentatives de pénétrer par la spéculation dans une essence interne des choses et de comprendre la réalité en partant de cette essence. Mais en étroite relation avec cette vérité se trouve cette autre, que la nature de la vie intérieure ne se présente pas facilement, et sous une forme bien arrêtée, aux yeux de tous, que cette vie doit, au contraire, être éveillée et développée et que, dans la mesure où il en est ainsi, la conception du

monde varie aussi pour l'individu. L'antagonisme des hommes dans la lutte pour la vérité ainsi que le rôle du facteur personnel dans l'effort vers cette dernière peuvent être appréciés ici à leur juste valeur.

Mais dès que nous passons de la généralité de l'idée à son développement détaillé, nous sentons naître en nous doutes sur doutes. Mettre les faits fondamentaux de la vie intérieure au centre du travail de connaissance et trouver dans ces faits les données décisives, est tout autre chose que d'en faire directement une source particulière de connaissance. Autant cela est nécessaire, autant ceci est impossible. Car la vie intérieure ne peut être prise immédiatement, telle qu'elle est, comme un point de départ certain, il faut d'abord qu'elle soit élucidée, éclairée par le travail de connaissance; mais ce que l'on trouve alors en elle de fondamental et de vrai possède une universalité et, en même temps, une nécessité interne, et ne peut absolument pas dépendre d'une adhésion personnelle. Il y a des vérités mathématiques si ardues que, seuls, un petit nombre d'hommes peuvent les pénétrer; cela les rend-il en quoi que ce soit moins universellement vraies? Si donc les vérités de la vie ne peuvent, elles aussi, acquérir toute leur force persuasive que lorsque la vie correspondante se développe; si, pour aller vers elles, il faut une décision de l'homme tout entier, cela ne fait nullement de ces vérités de simples possibilités que l'un peut accepter et l'autre rejeter : elles gardent au contraire toute leur nécessité, toute leur valeur universelle; la subjectivité n'est pas dans la chose, mais dans le rapport de l'homme à elle, et rien ne peut avoir pleine vérité, s'il a en lui un facteur subjectif. En partant de ces considérations, il nous faut repousser en principe, comme faux et déroutant, le concept de raison pratique : il n'y a pas une raison théorique et une raison pratique juxtaposées, il n'y a qu'une seule raison qui a affaire avec toute la vie; mais, dans le concept

de cette raison, il faut faire entrer comme caractère essentiel celui de la spontanéité. Et la raison ne plane pas dans les airs, mais elle est la représentante d'une vie autonome, d'une coïncidence de la réalité avec elle-même. Sans cela, pas de vérité.

Ajoutons encore que, la plupart du temps, le concept de raison pratique ne se maintient pas à la hauteur qu'il occupait chez Kant. Chez ce dernier, ce concept produit une révolution de toute la vie, il la transforme en un acte de création fondamental, il donne à la vie, dans un sens particulier, un caractère cosmique et une rigoureuse universalité. Cela est bien de la métaphysique, encore que ce soit une autre métaphysique que celle de la spéculation ontologique. Mais à mesure que ce caractère métaphysique s'efface, le domaine de la raison pratique cesse d'être le fond de toute la réalité pour devenir quelque chose de particulier à côté d'autres choses particulières, et il devient de moins en moins possible d'arriver ici à une vérité universelle. Le type de vie qui résulte de là isolera facilement du travail de la civilisation une sphère de vie pratique et morale, et, par là, rendra cette dernière trop subjective, trop sentimentale, tandis que le travail de la civilisation deviendra trop extérieur et ne recherchera que les résultats tangibles ; et, par cette division, il rabaissera le niveau total de la vie. En réalité, l'œuvre de civilisation et les convictions intimes de l'homme ne peuvent diverger; plus elles le font, plus notre vie doit manquer d'une âme qui la gouverne et, en même temps, de toute grandeur.

C'est sous un nouvel aspect encore que se présente le volontarisme dans la vie de notre époque. Il apparaît ici, en tant que théorie scientifique, d'abord dans le domaine psychologique sous la forme d'une tendance à montrer que toute notre vie représentative dépend des instincts et des inclinations, et que tout le cours de cette vie représentative est déterminé par un facteur de volonté; c'est

ce que fait notamment Wundt dans sa théorie de l'aperception. Beaucoup de notions nouvelles et fécondes ont été acquises en suivant cette voie, et la question, dans son ensemble s'en est trouvée approfondie. Il n'y a qu'un point sur lequel puissent encore naître des hésitations et des doutes, à savoir si, souvent, il n'y a pas là moins opposition entre intelligence et volonté qu'entre activité psychique centrale et activité psychique périphérique, cette dernière opposition s'étendant à toute la vie.

Pour l'ensemble de la vie, le volontarisme et la prédominance des tâches pratiques se manifestent à notre époque en ce sens que l'on considère comme la fin des fins le bonheur de l'humanité, de l'humanité dans son état empirique, et qu'on fait de la connaissance un simple moyen pour arriver à cette fin ; la connaissance apparaît comme une vaine spéculation si elle n'a pas pour effet d'augmenter le bien-être de l'homme. Que cela réponde à la tendance de la vie moderne, le coup d'œil jeté sur l'histoire nous l'a déjà montré. On s'est fatigué de la lutte au sujet des grands problèmes, et les questions de culture intérieure, de cette culture qui doit faire de l'homme tout entier une personnalité embrassant le monde, ont été repoussées à l'arrière-plan par la multitude sans cesse grandissante des problèmes politiques, économiques et techniques ; la lutte pour l'existence économique, surtout, accapare de plus en plus toutes les forces et fait envisager de plus en plus la vie et l'action au point de vue de l'utilité. Comment, dans une telle situation, la science pourrait-elle être encore considérée comme ayant une valeur par elle-même ? On a essayé de développer, en partant de cette tendance pratique, une théorie particulière de la connaissance ; c'est ce que fait notamment le pragmatisme, qui, originaire d'Amérique et d'Angleterre, occupe de plus en plus le monde civilisé. Examinons-le donc d'un peu plus près.

c. — LE PRAGMATISME

Le pragmatisme est encore si peu connu en Allemagne que, avant d'entrer dans son examen, il est besoin d'une courte orientation ; nous nous appuierons notamment sur les conférences de William James, lesquelles ont précisément pour but d'éclairer les esprits au sujet du pragmatisme[1]. Le terme et le concept de *pragmatisme*, dans le sens qu'ils ont ici, viennent de Charles Pierce, qui les employa pour la première fois en 1878 dans la revue américaine *Popular Science*. Vingt ans plus tard, James reprit le mot et développa brillamment l'idée. Parmi les autres théoriciens principaux du pragmatisme, il faut citer Dewey (New-York) et Schiller (Oxford) ; de ce dernier vient l'expression d'*humanisme*. Il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la civilisation de constater qu'ici, et pour la première fois sans doute, l'Amérique marche à la tête d'un mouvement philosophique ; c'est d'ailleurs là-bas que le pragmatisme s'est le plus largement répandu. En Europe, il a exercé une assez grande influence en Angleterre et surtout en Italie.

Sur le rapport du pragmatisme aux autres tendances intellectuelles, James s'exprime de la manière suivante : « Le pragmatisme représente une tendance philosophique qui nous est des plus familières, à savoir la tendance empirique, mais sous une forme plus radicale et qui, en même temps, prête moins aux objections que celle prise jusqu'ici par cette tendance » (op. cit., p. 31) ; et, plus loin :

1. « *Der Pragmatismus*, Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Volkstümliche philosophische Vorlesungen ». Aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Jerusalem, 1908. — Signalons aussi l'article de Jerusalem dans la *Deutsche Literaturzeitung* du 25 janvier 1908 : *Der Pragmatismus, eine neue philosophische Methode.*

« il concorde avec le nominalisme en ce qu'il s'attache partout à l'individuel, avec l'utilitarisme en ce qu'il insiste partout sur le point de vue pratique, avec le positivisme dans son mépris pour les solutions purement verbales, les questions oiseuses et les abstractions métaphysiques » (op. cit., p. 33). Le pragmatisme veut être, non pas un système, mais une méthode, et cette méthode consiste à rapporter à l'existence humaine et à notre utilité tout effort vers la connaissance; seul, ce qui a fait ses preuves à ce point de vue peut être considéré comme vérité. Le vrai devient ainsi une partie du bien, « le vrai se définit tout ce qui, dans le domaine de la conviction intellectuelle, se démontre bon par des raisons susceptibles d'être indiquées avec précision » (p. 48). « Toutes les théories ne sont que des instruments, des adaptations des idées aux faits, et nullement des révélations ou des solutions intellectualistes d'une énigme universelle posée par la divinité » (p. 122). C'est dans ce même ordre d'idées que les vérités sont, pour l'*humanisme*, des produits du genre humain. « La vérité n'a d'autre exigence, et n'impose d'autre devoir, que la santé et la richesse. Toutes ces exigences sont d'ordre conventionnel » (p. 146).

Une telle conception imprime à la recherche une direction toute particulière, en ce sens qu'il ne s'agit plus tant d'établir des principes que de les développer dans leurs conséquences, en ce sens que le problème n'est plus envisagé dans sa nature propre par opposition à l'homme, mais que tout a pour objectif l'homme et est apprécié selon les profits que celui-ci en retire.

La signification de cette théorie et l'importance de la révolution qu'elle opère ressortent nettement des exemples donnés par James lui-même. La querelle du matérialisme et du spiritualisme apparaît sous un jour tout nouveau et se rapproche en même temps d'une solution si, cessant d'examiner la légitimité des principes, on pèse ce que

chacun des adversaires fait pour le bien de l'humanité. Considéré à ce point de vue, le matérialisme est la façon de penser qui explique les phénomènes supérieurs par les phénomènes inférieurs et fait déterminer les destinées du monde par les parties aveugles et les forces aveugles de ce dernier; le spiritualisme est celle qui donne la direction à l'élément supérieur, et qui, ainsi, ne transforme pas l'esprit en un simple témoin et reporter du cours du monde, mais l'y fait intervenir activement. Si l'on se demande maintenant laquelle de ces deux manières de voir est la plus favorable à la vie, la réponse ne saurait être douteuse. Car les derniers résultats pratiques du matérialisme sont désolants, tandis que le spiritualisme, avec son affirmation d'un ordre moral dans l'univers, laisse libre jeu à nos espérances. « La croyance à des êtres spirituels, sous toutes ses formes, se rapporte toujours à un monde de promesses, tandis que le soleil du matérialisme sombre dans un océan de désillusion » (op. cit, p. 67). C'est d'une manière analogue qu'est discuté le problème religieux : au lieu de partir de principes spéculatifs, on l'examine au point de vue des besoins de l'homme. « D'après les principes du pragmatisme, l'hypothèse de Dieu est vraie si elle exerce une action apaisante, au sens le plus large du mot. Quelles que puissent être les difficultés qui subsistent encore dans cette hypothèse, l'expérience montre qu'elle agit, et le problème consiste à perfectionner l'hypothèse de telle sorte qu'elle soit en harmonie avec les autres vérités agissantes » (op. cit, p. 192).

Lorsqu'on se familiarise avec l'ensemble de cette théorie, on comprend qu'elle ait séduit de nombreux esprits. En faisant un point essentiel de ce à quoi on ne prêtait attention qu'incidemment, elle présente les choses sous un aspect qui a l'avantage d'être simple et facile à saisir. Une grande simplification résulte évidemment de ce fait que toutes les questions qui n'ont aucun rapport

avec la conduite se trouvent éliminées comme oiseuses; quant à ce rapport, il semble qu'il fournisse un étalon permettant d'apprécier en toute impartialité les diverses thèses et de se soustraire aux querelles des partis; la vérité, placée ainsi dans le mouvement même de la vie, au progrès de laquelle elle doit collaborer, devient plus immédiate et plus féconde, plus mobile et plus fluide; notre temps précisément, avec son éparpillement des convictions, semble recommander une solution de ce genre[1]. D'ailleurs, ce qu'il y a de positif dans cette théorie est considérablement renforcé par une vigoureuse critique du concept traditionnel de vérité.

Mais, si riche en nouveaux aperçus que puisse être cette théorie, représentée par des hommes de grand talent, il nous faut pourtant, si nous la considérons dans son ensemble et en dernier ressort, la déclarer erronée. La forte impresssion que produit le pragmatisme vient principalement de ce qu'il renverse la manière habituelle de considérer les choses; mais ne renverse-t-il pas aussi l'idée même de vérité ? Or c'est bien ce qui a lieu réellement. Ce qui est précisément l'essentiel de cette idée, ce qui est l'âme de l'effort vers la vérité, c'est que l'homme atteint, par cet effort, quelque chose qui est au-dessus de toutes ses opinions et inclinations, quelque chose qui est absolument indépendant de son assentiment, voire de celui de tous les hommes. Il semble qu'avec cet effort s'ouvre à l'homme une vie toute nouvelle, que son être grandisse et s'élargisse, qu'il entre en communion intime avec la réalité et s'affranchisse de tout ce qui est purement humain. Mais lorsqu'on prend pour but suprême et pour règle directrice le bien-être de l'homme

1. James (op. cit., p. 122) note à ce propos : « La réelle inquiétude qui règne actuellement dans la philosophie théorique, la valeur que possède pour certaines fins chaque type de pensée, l'incapacité où est chacun de ces types de supplanter tous les autres, tout cela nous rapproche de la conception pragmatiste. »

et de l'humanité, la vérité se rabaisse au rang d'une opinion simplement utile, et c'est là une destruction interne. Tout ce qu'elle pourrait avoir de force persuasive, elle le perdrait à l'instant où elle apparaîtrait comme un simple moyen. La vérité n'est possible que comme fin en soi, une vérité « instrumentale » n'est pas une vérité.

Cela ne veut pas dire que l'action des diverses doctrines sur la situation de l'homme soit un sujet sans importance; une étude plus attentive de cette action et de ses causes peut certainement apporter bien des lumières, bien des impulsions fécondes. Mais nous avons tout d'abord affaire ici à un pur phénomène, dans lequel il faut ensuite distinguer l'amande et l'écorce, ce qu'il contient de juste et de faux.

Pour le pragmatisme, la vérité se résout uniquement en vérités particulières, et lui-même regarde cela comme un avantage. Mais est-il bien certain que ces vérités s'accordent pacifiquement, amicalement, les unes avec les autres, et qu'il ne se produise pas entre elles de graves conflits? Et quel pourrait bien être l'arbitre dans de tels conflits?

Enfin, ce que le pragmatisme considère comme le but suprême, à savoir la réussite et la prospérité de la vie, n'est nullement hors de doute. Car la vie dont il s'agit ici n'est autre que la vie civilisée telle qu'elle se manifeste dans l'existence au sens le plus large; pour considérer cette vie comme un bien certain, il faut être dominé par cet enthousiasme pour la civilisation et par cet optimisme que les époques précédentes connurent plus que la nôtre. Car cette vie, si on la prend pour fin en soi, vaut-elle la peine et le travail, les soucis et les émotions, les douleurs et les renoncements qu'elle nous coûte? Cette vie, considérée de plus près, avec son faste extérieur et son vide intérieur, avec tout ce qu'elle a d'impur et de mensonger, n'est-elle pas une grave contradiction? Et l'effort vers la vérité serait un moyen en vue de soutenir cette vie pro-

blématique? De toutes les sortes de foi, il n'en est pas qui nous semble aussi risquée que cette foi, sans fondement, en la vie.

d. — NOTRE THÈSE : L'ACTIVISME

Jerusalem fait ressortir, dans la préface à sa traduction du *Pragmatisme* de James, ce en quoi nous nous rapprochons de cette nouvelle tendance et note à ce propos : « L'activisme d'Eucken repose sur certains postulats métaphysiques, tandis que le pragmatisme est purement empirique » (p. VII). En effet, nous saluons avec sympathie cet effort en vue d'établir un contact plus étroit entre la vie et la vérité, cette dernière n'étant plus regardée comme uniquement du ressort de l'intelligence; nous nous refusons également à accepter un concept de vérité dans lequel celle-ci est considérée comme un accord avec un être extérieur à nous. Il s'agit seulement de savoir ce que l'on entend par *vie*, et il pourrait bien y avoir un abîme entre ce que désignent ces termes de « empirique » et de « métaphysique ». Pour le pragmatisme, *vie* signifie la subjectivité humaine, la manière d'être humaine — de l'individu ou de l'espèce, cela revient finalement au même —; tandis que nous, dans notre recherche d'une union plus étroite entre la vérité et la vie, nous pensons à la vie de l'esprit, comprise comme une autonomie de la vie qui, avec ses contenus et ses valeurs, constitue quelque chose d'essentiellement nouveau vis-à-vis de toute subjectivité humaine et signifie même un complet renversement de la situation immédiate. L'union de la vérité avec la vie a donc un sens tout différent pour le pragmatisme et pour l'activisme : là, la vérité devient un simple moyen pour atteindre un but supérieur, et nous considérons cela comme une destruction interne; ici, elle

est une partie intégrante et essentielle de la vie même et ne doit jamais devenir un simple instrument.

C'est donc dans un esprit essentiellement différent que l'une et l'autre théorie jugent les divers services rendus dans la lutte pour la vérité suivant leur action plus ou moins féconde sur le développement de la vie. Là, on prend pour mesure l'intérêt, si changeant, de l'homme; ici, la persistance et le contenu de la vie de l'esprit, et ce que l'on examine dans les diverses thèses, c'est en quoi elles contribuent réellement à approfondir et à élargir cette vie. Les deux théories peuvent diverger au point de devenir absolument contradictoires. Une conception peut imposer à l'homme, en tant qu'homme, de lourds sacrifices et lui rendre la vie plutôt pénible que facile — ceci s'applique à tout ce qui est véritablement grand —, mais elle peut, en même temps, rendre la vie spirituelle plus pleine et plus haute, tandis que, inversement, ce qui donne à l'homme une existence commode peut avilir considérablement cette vie de l'esprit. Que des époques toutes de travail et de jouissance puissent être très vides au point de vue spirituel, c'est ce que montre avec une netteté suffisante le temps présent [1].

Tout comme le pragmatisme, nous voulons mettre la vie dans l'activité ; seulement, cela ne nous semble pas possible en partant de l'existence donnée avec ses entraves rigides, mais uniquement par un renversement de cette existence, en prenant un nouveau point de départ et en développant une nouvelle vie. C'est là une espèce de métaphysique : nous ne le nions pas; nous réclamons même nettement une métaphysique, puisque, seul, un renversement de la situation donnée rend possible une vie originelle et indépendante, et qu'il ne peut y avoir de conservation spirituelle sans une métaphysique quelconque.

1. Pour la discussion détaillée de l'idée de vérité, voir nos *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907).

Ainsi, nous revenons de nouveau à la nécessité d'une vie autonome de l'esprit, considérée comme un nouveau degré de la réalité, comme l'épanouissement de ce qu'elle a de plus profond.

D'après tout ce qui précède, l'opposition de l'intellectualisme et du volontarisme ne nous semble pas atteindre le fond de la question. Il ne suffit pas de transporter le centre de gravité de la vie d'une activité psychique dans une autre, car ce transfert ne produit aucune modification, aucune élévation essentielles, et ne permet pas de franchir les limites imposées. Il s'agit plutôt de l'opposition entre une vie libre et autonome, et une vie qui, malgré toute son activité, manque de liberté intérieure. Mais toute la question se présente alors sous un aspect essentiellement nouveau.

e. — INTELLIGENCE ET INTELLECTUALISME

Ce qui peut le mieux mettre en lumière le caractère *sui generis* de la thèse activiste, c'est l'examen de la position qu'elle prend par rapport à l'intellectualisme et au travail intellectuel. Elle n'a pas sujet, le moins du monde, de déprécier ce travail en quoi que ce soit; il ne peut être pour elle quelque chose d'accessoire à la vie principale et dont on puisse parfaitement se passer. Car ce renversement nécessaire de la vie, cette marche vers l'autonomie, ne peut s'accomplir et se maintenir sans un énergique travail intellectuel. Il faut tenir compte, ici aussi, du témoignage de l'histoire, laquelle nous montre que, partout où l'on a estimé à une haute valeur l'œuvre de connaissance, celle-ci n'a pas été considérée comme un simple accompagnement de la vie ou comme une

interprétation accessoire d'une réalité «donnée» toute faite, mais plutôt comme une partie essentielle de la vie, sans le développement de laquelle cette dernière ne pourrait atteindre son point culminant. Il en est ainsi chez Platon et chez les pères de l'Eglise, par exemple chez Clément d'Alexandrie et chez Origène; il en est ainsi chez Spinoza et chez Leibniz; pour tous, la connaissance, seule, était capable de révéler le contenu spirituel de la vie dans toute sa profondeur et d'en donner pleinement possession à l'homme. Sans doute, ils avaient tort de voir dans la connaissance le tout de la vie; mais, en tout cas, elle était pour eux plus qu'une simple copie, elle existait non pas à côté de la vie, mais dans la vie. Cependant, si nettement que nous nous refusions à faire de l'intelligence le bouc émissaire de tout ce qui nous déplaît dans l'époque présente, il n'en reste pas moins que quiconque veut une vie de l'esprit autonome et attend d'elle seule un contenu réel pour la vie humaine, celui-là est assuré contre toute inclination à une conception intellectualiste de la vie et sera particulièrement blessé par l'action des courants intellectualistes qui submergent les temps modernes et notre époque. Mais le souci de l'ensemble de la vie de l'esprit lui fera considérer et juger ce submergement autrement que ne le fait le volontariste. Examinons donc, d'abord, ce développement de la puissance de l'intellectualisme; ce n'est qu'après cela que nous pourrons apprécier si la réaction à laquelle nous visons est véritablement capable de le surmonter.

α. — *La vie moderne submergée par l'intellectualisme.*

L'intellectualisme agit d'abord sur nous par diverses influences historiques : influence de l'antiquité, pour qui esprit et intelligence étaient synonymes; influence de la vie religieuse chrétienne, pour qui la foi ne cessait d'être,

en dépit de toutes les réactions,une activité surtout intellectuelle ; influence des temps modernes, qui attendaient principalement de l'activité intellectuelle l'élévation de vie à laquelle ils tendaient. Et ces derniers imposent cette manière de voir jusqu'à notre époque, non seulement dans les tendances qui, sous la forme de l'*Aufklärung*, de la spéculation, etc., partaient de la vie intérieure, mais, et presque plus fortement encore, dans la façon de penser dominée par la connaissance de la nature. Les naturalistes, en effet, continuent à assimiler esprit et conscience, et à ne voir dans la vie de l'esprit que le reflet d'un monde extérieur. C'est d'une manière analogue que l'on attend surtout d'une rectification des concepts tout salut et même toute élévation du niveau moral [1].

Mais rien ne montre plus nettement la puissance de l'intellectualisme que ce fait que même la réaction tentée contre ce dernier est souvent revenue à lui et n'a abouti qu'à le fortifier. On voulait un contenu nouveau, mais on le donnait sous la vieille forme, et, ainsi, l'on succombait aussitôt à la puissance ennemie. C'est ce qui se passe dans toute l'histoire du christianisme, et cela s'étend jusqu'en plein XIXe siècle. Schelling, par exemple, dans sa seconde période, cherche de toute son énergie à supplanter, par une attitude intellectuelle positive et irrationnelle, le rationalisme si profondément enraciné. Mais ce qu'il apporte de nouveau n'est qu'une doc-

1. C'est ce que montre avec une netteté toute particulière le plus grand système réaliste du XIXe siècle, le système de Comte. Citons seulement quelques passages caractéristiques de son *Cours de philosophie positive* (4e édit., 1877). On y lit (I, 40-41) : » Le mécanisme social repose finalement sur des opinions ». Plus loin (IV, 113), c'est à « l'anarchie intellectuelle » qu'il faut attribuer surtout la triste situation de notre temps; une « philosophie convenable » est donc le besoin le plus urgent. La cause profonde de la corruption politique lui semble être « l'impuissance et le discrédit des idées générales ». D'ailleurs, les époques de l'histoire correspondent chez Comte aux degrés de la connaissance. Le monisme actuel croit, lui aussi, pouvoir élever le niveau de l'ensemble de la vie par une rectification des concepts.

trine, et accepter, professer cette doctrine, c'est, semble-t-il, faire consister toute la vie dans la vérité. Est-ce là autre chose que du rationalisme et de l'intellectualisme? Peut-être plus d'un adversaire actuel de l'intellectualisme fait-il comme Schelling.

Plus dangereux encore, parce que plus profonds et plus cachés, sont les effets que produit l'intellectualisme par son enracinement dans de vieilles et de nouvelles habitudes de pensée. On a, de tout temps, considéré comme l'essence de l'œuvre de connaissance le fait de détacher, de l'infinie multiplicité des phénomènes, des grandeurs générales: dans l'antiquité, cela était parfaitement en harmonie avec la conception d'ensemble de la réalié, dont le squelette apparaissait comme constitué par des formes simples et immuables; depuis que nous avons perdu cette conviction, c'est bien à tort que nous continuons à envisager ainsi l'œuvre de connaissance, car dégager de l'expérience ses grandes lignes et réunir la diversité en un tout est quelque chose de plus, et qui exige bien davantage, qu'une simple abstraction de caractères constants [1].

A cette estime exagérée de l'intellectualisme pour l'ef-

1. Le terme d'*abstraction* témoigne, lui aussi, de cette évolution; comme elle, il a parcouru deux phases principales, une phase logico-métaphysique et une phase psychologique, la première remontant à Aristote et l'autre à Locke. Aristote nomme abstraites (ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) les formes séparées de la matière, notamment les grandeurs mathématiques; le moyen âge entend ce mot de la même façon (abstrahere formam a materia intellectu). Ce n'est qu'avec la conception moderne que l'abstraction devient l'isolement progressif de qualités communes parmi la masse des phénomènes. L'ancienne signification survit, d'ailleurs, au déclin de la doctrine antique des formes substantielles; c'est ainsi que Baumeister dit, par exemple, dans ses *Definitiones philosophicae ex systemate Wolfii collectae* (def. DCCXXXV) : « abstrahere ea dicimur, si ea, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta sejuncta intuemur ». Kant, dans sa *Logik* (voir VIII, 92, ed. Hartenst.), entend par abstraction « la séparation de ce par quoi les représentations données se distinguent les unes des autres ». Aussi ne veut-il pas dire : « abstraire quelque chose » (abstrahere aliquid), mais « abstraire de quelque chose » et dit qu' « on devrait, à proprement parler, appeler *abstrayants* (conceptus abstrahentes) les concepts abstraits ». Les fluctuations dans l'usage actuel de la langue s'expliquent, pour une bonne partie, par la confusion des deux sens.

fort vers le général correspond un culte singulier pour les concepts abstraits, culte qui s'est tout particulièrement développé au XIXe siècle. Quel pouvoir exercent actuellement des concepts tels que ceux de raison, de civilisation, de loi, de valeur, de progrès, d'humanité, etc., tous si vagues ! C'est justement leur imprécision qui semble les recommander, car ils nous exemptent de la désagréable tâche de décider par nous-mêmes ; ils sont souvent comme des traites en blanc que chacun remplit à sa guise. Et l'on blâme Hegel, dont les concepts avaient pourtant un contenu déterminé, résultant d'un système d'idées cohérent !

L'influence de l'intellectualisme se révèle aussi dans le penchant que l'on a habituellement, aujourd'hui, à concevoir notre action à la façon d'un raisonnement logique, comme une subsumption d'un cas particulier à une loi générale. En réalité, le travail scientifique lui-même ne pourrait faire grand' chose, il ne pourrait, en particulier, rien atteindre de nouveau, si les formes logiques n'étaient pas simplement l'enveloppe d'un processus de pensée qui les anime et les remplit. Mais l'absurdité de cette conception devient plus évidente encore en dehors de la science, lorsqu'on conçoit, par exemple, la vie politique, l'activité judiciaire, et même toute action humaine, d'après ce schéma de l'application de principes généraux au cas particulier. Car c'est faire entrer de force l'action humaine dans des cadres rigides, lui enlever tout caractère originel, toute individualité. C'est là aussi une des racines de notre bureaucratisme si attaqué et qui ne cesse de grandir malgré toutes les attaques.

Enfin, rappelons encore que l'intellectualisme, avec son penchant à assimiler la pensée et l'esprit et à ne voir dans le monde qu'un sujet de contemplation, s'est profondément infiltré dans la langue, notamment dans celle de la science. Or, les expressions, bien qu'elles ne paraissent

engager à rien, nous mettent facilement sous le pouvoir de la chose.

Ainsi, l'intellectualisme nous entoure de toutes parts, d'un réseau aux mailles étroites ; aucun sentiment subjectif ne peut en délivrer, et il arrive même, comme nous l'avons vu, que l'affirmation du contraire ramène, par des détours, dans la voie primitive. Tout ce qui pourrait amener un revirement, ce serait de reconnaître que le travail propre de l'intelligence ne prend un caractère positif et productif que quand il s'insère dans un ensemble de la vie de l'esprit où il commande et obéit à la fois, quand il est dirigé par des synthèses et mû par des énergies émanées de la totalité de l'esprit. Qu'il en soit réellement ainsi, on peut le démontrer aussi bien directement qu'indirectement : tout véritable travail de nature intellectuelle a toujours été en étroite connexion avec les mouvements d'ensemble de la vie spirituelle ; là où cette connexion manquait, le travail intellectuel tombait bien vite dans un formalisme vide ou dans une réflexion sans solidité. Cette affirmation de la dépendance de l'intelligence par rapport à l'ensemble de la vie de l'esprit n'empêche nullement d'en reconnaître la grandeur et l'importance à l'intérieur de cet ensemble.

β. — *La connaissance a son fondement dans le mouvement de la vie.*

Si l'on fait peu de cas de la connaissance, si l'on ne voit en elle rien de plus qu'un enregistrement de purs phénomènes, on n'a pas à s'inquiéter le moins du monde ni du détail de son organisation ni de son rapport à l'ensemble de la vie de l'esprit. Mais, pour qui cherche en elle quelque chose qui éclaire pleinement la réalité et qui lui en permette la possession intime, il y a là un difficile problème. Comment se soumettre, comment faire sienne une réalité

étrangère, si le travail n'a pas quelque pouvoir sur elle, s'il n'a pas une force à opposer aux résistances des choses? Comment une expérience peut-elle nous devenir précieuse, si elle ne reçoit pas et ne développe pas un mouvement d'origine interne? Comment peut-elle donner une réponse, s'il ne lui pas été posé de question? Mais où la connaissance trouvera-t-elle la force nécessaire pour cette œuvre, si l'ensemble du processus de la vie n'accomplit pas une concentration intérieure, s'il ne réunit pas ses activités en un tout avec lequel il puisse affronter la lutte contre ce qui l'entoure? Un mouvement de ce genre conférerait à toute activité, donc aussi à la connaissance, une nature et une direction spéciales. Une telle convergence de la vie vers un tout *sui generis* détermine une sphère spéciale d'existence et donne une forme spéciale à l'expérience, au rapport fondamental de l'homme avec la réalité, et au domaine de son travail intellectuel. C'est de là aussi que la connaissance doit recevoir ses buts et ses moyens. Comment comprendre la philosophie grecque dans ce qu'elle a de grand et de distinctif, si on ne la conçoit pas comme l'application à la science de cette synthèse de vie qui est le fond de toute la civilisation hellénique? Cette synthèse ne s'est pas opérée indépendamment du travail intellectuel, elle a eu besoin, au contraire, de son aide incessante; mais elle ne fut pas l'œuvre de la connaissance réduite à ses propres forces. Une connaissance fondée sur une synthèse de vie et qui puise dans les profondeurs de cette synthèse est donc la seule qui possède des directions certaines et des nécessités impérieuses, la seule qui puisse saisir et pénétrer l'objet, la seule qui soit capable de donner à la réalité une cohérence vivante. Pourquoi la scolastique fait-elle, malgré tous ses efforts et toute son habileté, une si pauvre impression; pourquoi, malgré sa vaste action sur le milieu humain, n'a-t-elle rien produit de notable au point de vue spirituel? Parce qu'il lui manquait la force

formatrice d'une vie caractéristique, et que, par suite, elle ne pouvait donner à ses idées ni cohérence interne ni force réellement convaincante. C'est là une des raisons pour lesquelles elle devait succomber et être supplantée par la philosophie moderne, car, dans celle-ci et par celle-ci, s'élevait une vie nouvelle. Ce qui distingue aussi des penseurs à l'esprit créateur, comme Leibniz et Kant, de savants honorables mais sans originalité, tels que Wolff et Herbart, c'est précisément que les premiers ont amené à maturité de nouvelles synthèses de vie et ont accompli dans leur œuvre une élévation de la réalité. Ils ont agrandi le royaume de l'esprit, et ne se sont pas contentés d'étudier et d'analyser un état donné; ils ne réfléchissent pas seulement sur la réalité, ils élargissent notre réalité.

Rien ne confirme plus cette connexité de la connaissance avec l'ensemble de la vie de l'esprit que les expériences spéciales faites par la logique, qui, avec ses lois universelles et immuables, se croit facilement indépendante. L'inviolabilité de ces lois est évidente et incontestée. Mais des lois et des formes, si nombreuses soient-elles, ne suffisent pas le moins du monde à produire une pensée vivante; la véritable pensée de l'homme n'est nullement une simple application uniforme de ces lois de la pensée, elle a encore une originalité qui domine et pénètre toute diversité et qui ne peut venir que de l'ensemble d'un mouvement de vie. Aussi la pensée diffère-t-elle dans sa structure intime selon la nature de l'ensemble de vie auquel elle appartient. Le fait que l'hellénisme, avec ses tendances esthétiques, réunissait étroitement la pensée et l'intuition, qu'il tendait rapidement et immédiatement vers une synthèse et évitait tout ce qui est illimité, qu'il acceptait les éléments de la vie comme donnés et immuables, ce fait imprime aussi une forme particulière à son travail cognitif jusque dans le détail des opérations logiques. Et

combien la façon de penser de l'antiquité à son déclin et celle du moyen âge ne révèlent-elles pas l'influence d'une vie nouvelle dominée par la religion ! Toute existence visible n'y étant plus que le symbole d'un ordre invisible, les concepts perdent leur rigidité, les thèses leur exclusivisme. L'interprétation allégorique pressent et voit, à travers le donné qui tombe sous les sens, un monde supérieur, sans toutefois rabaisser ce donné au rang de phénomènes indifférents. Ainsi, le même objet est, en même temps, image et chose, élément sensible et élément spirituel ; qu'il y ait là à la fois un assujettissement et un affranchissement, une affirmation et une négation, et, par conséquent, une contradiction intenable, c'est ce dont ne se doute pas cette façon de penser dominée par les impressions et les pressentiments, cette façon de penser qui tient presque du rêve. Or, c'est sur elle que reposent la conception médiévale de l'Église, la doctrine des sacrements, etc. La scolastique, à son apogée, devient plus claire et plus sobre, mais comme, malgré toute la solidité de ses procédés syllogistiques, il lui manque une synthèse à elle et une énergie de pensée appropriée, elle n'a pas non plus la force d'un procédé disjonctif ; des mondes totalement différents, tel que l'aristotélisme avec sa joie de vivre, et le vieux christianisme hostile au monde, et même, à l'intérieur du christianisme, la forme de l'Église et le mysticisme qui s'élève au-dessus de toutes les formes extérieures, s'accordent ici pacifiquement ; on croit les avoir mis en harmonie complète, alors qu'on n'a fait que les ordonner habilement à différents niveaux, afin d'éviter un conflit. On se représente comme une équivalence ce qui, pour une pensée vigoureuse, prendrait, de prime abord, l'aspect d'un dilemme. La méthode logique de la science moderne, avec sa disjonction plus énergique et son analyse plus pénétrante, avec sa dissociation même des éléments et sa tendance vers l'illimité, montre bien nettement une étroite

connexité avec l'idéal de vie moderne, tout de force et de mouvement. Celui qui voit dans ce genre de recherches le type de toute recherche affirme donc une sorte particulière de vie de l'esprit. Mais, de même que chaque époque caractéristique, chaque penseur original a sa logique à lui; sans une logique personnelle, il ne peut exister de pensée personnelle, de conception personnelle de la vie. Plus cette conception est puissante, et plus son influence s'étendra profondément jusqu'aux éléments les plus simples, jusqu'aux activités fondamentales de la pensée.

Le rattachement à l'ensemble de la vie ne peut donc que rendre le travail de la pensée plus concret, plus individuel, plus riche. Mais de là naissent, en même temps, de nouvelles questions et de nouvelles tâches. Il s'agit de montrer ce que la connaissance fait pour l'ensemble de la vie, de faire voir de plus près l'action qu'elle y exerce en vue de séparer l'accidentel de l'essentiel, en vue de mettre un enchaînement dans la diversité et d'en dégager une universalité. A première vue, cette universalité peut précisément apparaître comme menacée lorsque la connaissance entre en un rapport si étroit avec des systèmes de vie particuliers. La vérité ne va-t-elle pas se résoudre alors en une multiplicité de vérités, un relativisme destructeur ne va-t-il pas s'imposer? Mais il ne pourrait en être ainsi que si toutes les synthèses de vie étaient considérées comme équivalentes, que si leur travail à toutes ne servait pas à une synthèse unique et compréhensive, d'après laquelle tout doit être mesuré. Or, une telle synthèse ne pourrait-elle pas se présenter comme le but final de tout le mouvement et, en même temps, agir, dès le début, en vue de donner une forme et une direction à la vie et, partant, à la pensée? Qu'une thèse suscite de nouveaux problèmes, cela ne plaide nullement contre elle; si ce sont de véritables problèmes, ils seront pour la conception fondamentale moins un fardeau qu'une force.

γ. — *La force motrice dans l'aspiration vers la vérité.*

Qu'il s'agisse effectivement de véritables problèmes, c'est ce que confirme tout examen de la question suivante : qu'est-ce qui a du pouvoir, qu'est-ce qui décide dans la lutte pour la vérité ? Ce ne sont pas les simples arguments et démonstrations : toutes les controverses entre convictions divergentes le montrent nettement; pourrait-il en être autrement dans le champ plus vaste de l'argumentation, lors du choc des esprits dans le travail de la pensée ? Chacun transpose les arguments de l'autre dans sa propre langue et dans sa propre façon de penser, et les transforme ainsi complètement; il n'y a ainsi, d'ordinaire, que monologue à côté de monologue, et il se produit rarement un dialogue véritable. En réalité, ce qui donne aux arguments leur force persuasive, ce n'est pas leur puissance logique et dialectique, mais le contenu et la vigueur de la vie de l'esprit, des concentrations spirituelles, des énergies vitales où ils puisent. Ainsi, dans toute discussion de questions de principe, chacun ne défend, au fond, que lui-même et sa propre nature; cet instinct de conservation spirituelle est l'unique source d'où pénètrent dans le mouvement intellectuel force, ardeur et passion. Il ne peut y avoir d'explication féconde et de possibilité d'entente que là où l'affinité des natures spirituelles prépare un terrain commun; Aristote et saint Augustin, saint Thomas et Voltaire, tous excellents logiciens, se seraient-ils persuadés réciproquement, si longuement qu'ils eussent discuté? Les individus d'esprit superficiel et instable sont les seuls que de simples arguments puissent faire sortir de leur nature spirituelle; réduit aux considérations purement intellectuelles, l'homme ne pourrait jamais jouir de son être propre avec sécurité, car il lui faudrait constamment redouter la venue d'un dialecticien plus fort, qui

triompherait de lui et l'obligerait à une opinion opposée.

De même, dans la vie historique, ce ne sont pas les représentations intellectuelles détachées, les idées isolées, mais bien les énergies spirituelles, les concentrations de vie, qui dominent les esprits et enflamment les passions. Des partisans conscients ou inconscients de la philosophie hégélienne nous disent souvent que les idées engendrent leurs conséquences avec une nécessité plus forte que tout, et que rien ne secoue plus violemment, ne pousse plus impérieusement en avant, qu'une contradiction logique. Certes, des conséquences et des contradictions peuvent prendre un irrésistible pouvoir sur l'homme. Mais elles ne le font pas par la pure logique. Des conséquences peuvent être toutes proches sans qu'on les tire; des contradictions peuvent être palpables, sans qu'on les sente. Il faut, pour cela, que les problèmes pénètrent dans l'instinct de conservation spirituelle, qu'à travers eux se développent des énergies vitales et se constitue une sphère d'existence spirituelle; seules, cette appropriation, cette entrée du travail intellectuel dans la vie personnelle, rend inéluctables les conséquences et intolérables les contradictions; c'est surtout le degré de l'unification, la force de la synthèse de la vie, qui donne à la logique un pouvoir qu'elle croit souvent exercer par sa propre force. Le fait de supporter tranquillement des systèmes d'idées contradictoires trahit toujours une moindre concentration de la vie; et de même que ce fait est caractéristique de la pensée enfantine, de même il caractérise aussi des époques plus naïves ainsi que le niveau moyen de l'humanité vis-à-vis des exigences d'une spiritualité autonome. Le manque de logique n'est pas la cause, mais seulement le symptôme, de ce manque de concentration.

Aussi n'y a-t-il rien de plus désagréable, de plus gênant, dans la situation spirituelle de notre temps, que de voir

combien on demeure insensible à la contradiction des systèmes d'idées ; cette insensibilité révèle un grave manque d'énergie vitale centrale, une grave absence de vie véritablement personnelle et d'autonomie au milieu de l'activité la plus intense. La vie actuelle est pleine d'oppositions fondamentales ; on cherche à les atténuer par des compromis tout de surface, et elles semblent conciliées dès que la brutalité du conflit direct a été quelque peu diminuée. Ou bien même on fait, sans scrupule, entrer les uns dans les autres, on amalgame ensemble des systèmes d'idées réellement contradictoires. Que de fois ces mondes radicalement différents de l'ancien idéalisme éthico-religieux et de l'évolution moderne de la civilisation ne doivent-ils pas se résigner à un pareil traitement ? On voit également s'entrelacer, chez les écrivains les plus modernes, des dispositions de vie totalement différentes : ainsi, chez Nietzsche par exemple, les façons de penser antique et moderne, classique et romantique, artistique et dynamique ; quiconque a l'oreille sensible à de telles choses ne peut que trouver là de criantes dissonances. Mais la masse des gens dits « cultivés », de ces gens à qui fait défaut toute vie personnelle puissante, n'est nullement choquée de ces dissonances spirituelles ; elle y voit plutôt un jeu d'une amusante variété : plus il y a de contradictions, plus c'est « original », plus c'est « intéressant » !

Rien ne montre d'une façon plus palpable combien la pensée dépend de l'énergie de la vie spirituelle que les mouvements de la religion. Tous les changements profonds dans ce domaine sont issus de ce que, à telle ou telle époque, d'insupportables contradictions s'y sont fait sentir, et que, en particulier, ce que le cours du temps et l'adaptation à la situation humaine avaient produit en fait d'institutions extérieures, de pratiques et de formules, se heurtait irréconciliablement aux exigences d'une intériorité intense. Mais combien ce fut peu l'œuvre de la con-

sidération purement logique que de sentir, vivre et surmonter ces contradictions! A l'époque de la Réforme, par exemple, le contraste entre l'extériorisation de l'Église et le désir d'intériorisation qui animait les âmes sérieuses, apparaissait nettement à tous les yeux; le plus grand savant de ce temps, Érasme, le voyait, comme le montrent ses écrits, aussi clairement que Luther. Pourquoi donc est-ce Luther, et non Érasme, qui a été le réformateur? Ce n'est sûrement pas parce qu'il était meilleur logicien, — car, à ce point de vue, Érasme lui est franchement supérieur — mais bien parce que les contradictions de cette situation, loin de rester pour lui un objet de calme examen et d'ingénieuse réflexion, devenaient pour lui une affaire personnelle, et, en même temps, une violente douleur, une intolérable gêne. Il s'était tellement assimilé ce conflit que sa solution constituait pour lui une impérieuse nécessité, l'âme de sa vie, un besoin de conservation spirituelle qui faisait, avec la violence d'une force de la nature, passer à l'arrière-plan toute autre considération. La puissance de ce besoin donna à cet homme simple le pouvoir, et aussi le droit, d'attaquer un ordre de choses traditionnel et que les convictions de l'humanité tenaient pour sacré, et d'oser en édifier un nouveau; son action, inspirée par une nécessité spirituelle originelle, fit de lui un héros en comparaison duquel Érasme, avec toute sa supériorité en science, en goût et en sagacité, paraît petit.

Si donc ce ne sont pas des considérations intellectuelles isolées, mais les processus de vie qui leur servent de fondement, et le contenu de la réalité spirituelle embrassée par ces processus, qui décident dans les luttes spirituelles, c'est aussi à ces derniers qu'il faut ramener les sytèmes d'idées, et tout progrès essentiel dépend d'une plus profonde pénétration de cette réalité. Ainsi, des systèmes vieillissants n'ont jamais été et ne sont encore pas surmontés par l'apparition subite d'arguments supérieurs,

mais par ce fait qu'on aperçoit les limites de la vie incarnée dans ces systèmes, qu'il surgit de nouvelles concentrations ou, tout au moins, de nouveaux mouvements, et qu'une vie jeune et active rend suranné et sans valeur ce qui semblait être possédé d'une manière certaine ; ces idées peuvent, extérieurement, conserver tout leur éclat, elle perdent leur pouvoir sur les âmes ; elles sont vaincues, là où elles croient encore régner. Que le facteur décisif se transporte ainsi des idées dans les énergies, des considérations intellectuelles dans les épanouissements créateurs de la vie, cela ne peut avoir pour effet que de donner plus de profondeur au travail, plus de fermeté à l'effort. Incomparablement plus grand devient le tableau que présente la vie historique, si ce ne sont plus tant des doctrines que des puissances de vie qui s'y opposent les unes aux autres ; d'une manière générale, le problème se trouve ramené considérablement en arrière, s'il s'agit de trouver d'abord les racines de ces doctrines, de découvrir d'abord leurs véritables forces d'impulsion, de fixer d'abord le point décisif du conflit. Mais toutes les peines du travail sont alors supportées et animées par la conviction qu'il règne dans la vie humaine des forces plus originelles, des nécessités plus profondes que celles que peut fournir le travail intellectuel réduit à ses propres moyens.

δ. — *Conséquences pour l'œuvre de connaissance.*

Cette union de l'œuvre de connaissance avec l'ensemble de la vie de l'esprit et l'édification d'une réalité spirituelle doit nécessairement avoir des conséquences profondes pour la forme même de ce travail ; il faut nous borner à ne les considérer ici qu'en tant qu'elles contribuent à résoudre, ou du moins à rendre abordables, certains problèmes qui, sans cela, ne pourraient être traités avec succès.

Il continue à régner beaucoup d'incertitude sur la question de savoir quelle peut bien être la tâche propre de la philosophie vis-à-vis des sciences particulières. On dit souvent qu'elle doit réunir en une unité les résultats de ces dernières, mais cette réponse est insuffisante. Car cette union est, ou bien une pure juxtaposition — et alors il ne faut pas être très exigeant sur le sens du terme de science si l'on veut reconnaître comme science une telle encyclopédie, — ou bien elle implique une élaboration et une transformation, et alors il faut un nouveau principe d'où celles-ci puissent sortir. Or, ce principe ne peut ni être donné du dehors, ni venir de mouvements purement intellectuels; il faut qu'il se trouve dans l'ensemble du mouvement de vie. Ici seulement, nous arrivons au dernier point qui nous soit accessible; le rapport fondamental de l'homme à la réalité, ainsi que la signification de sa vie et de son être, doivent être déterminés par sa nature et par ses expériences; ce n'est qu'en partant de ce point que l'on peut réunir, juger, élaborer les résultats des sciences particulières. Ce processus fondamental ne s'offre pas à nous dans l'impression immédiate, il faut le dégager; et ceci est la tâche de cette discipline centrale de la philosophie qui, de toute antiquité, porta le nom de métaphysique; les autres disciplines n'ont ensuite qu'à transporter cette lumière nouvelle dans les domaines particuliers. Cette conception explique aussi l'étroit rapport de la philosophie avec la personnalité de l'homme, sans rabaisser la philosophie au rang d'un pur reflet du caractère individuel. Car on ne peut pénétrer jusqu'à ce processus fondamental sans faire preuve d'une force, d'une largeur et d'une profondeur de vie; en ce sens, la mesure de la vie est finalement la mesure de la pensée.

Cette nouvelle conception de l'œuvre de connaissance ocntribue aussi à faire avancer considérablement le pro-

blème de la vérité. Qu'il faille définitivement renoncer à la vérité si celle-ci signifie une concordance de notre pensée avec un monde situé en dehors de nous, cela ne fait plus de doute aujourd'hui. D'autant plus douteuse est l'affirmation qui pourrait s'opposer à cette négation. Une fois rattaché au processus de la vie, le problème apparaît sous un nouveau jour; il n'y a pas de vérité intellectuelle sans une vérité de l'esprit tout entier, mais celle-ci ne signifie rien d'autre qu'une transformation du monde en vie personnelle, une domination intérieure de la réalité. Cela suppose que, au-dessus de l'homme, la vie de l'esprit forme le fond dernier de la réalité ; mais, pour l'homme, la chose se présente comme une continuelle tendance, un continuel effort pour aller toujours plus loin, comme une marche en avant et une pénible ascension, comme une lutte de plus en plus ardue contre les résistances de nature non spirituelle et demi-spirituelle. A l'intérieur de cette tendance, il ne peut, comme nous l'avons vu, y avoir aucune connaissance féconde si elle ne s'appuie sur des synthèses de vie. Or ces synthèses, quelle qu'en soit la réalité de fait, ne sont tout d'abord que des tentatives ; ce n'est que dans la lutte avec le monde intérieur et extérieur qu'elles peuvent prouver leur puissance; mais, dans cette lutte, la connaissance a un rôle directeur, elle est indispensable pour élucider et pour examiner, indispensable pour atteindre à l'universalité, pour éliminer tout ce qui est mesquinement humain et pour donner à la vie de l'esprit son caractère cosmique. Elle ne peut exercer une telle action critique sans sortir, en une certaine mesure, de la particularité de cette synthèse, mais la critique ne peut conduire plus loin si elle ne sert pas à une nouvelle synthèse progressive.

Un autre problème qui a sa place ici est celui d'un point de départ solide pour l'œuvre de connaissance. Depuis que l'homme a perdu tout rapport immédiat avec le monde

sensible, cette question est devenue inéluctable. Mais c'est en vain que la connaissance a cherché en elle-même un solide appui ; des postulats indémontrés apparaissaient toujours dans ce qui se présentait comme dernier et comme parfaitement certain. Cet appui solide ne peut être trouvé que si la vie se concentre en une unité et se transforme, en même temps, en une action personnelle ; ce n'est qu'ainsi que peut naître une certitude axiomatique dont profite la connaissance. Pour l'homme qui se trouve en plein effort, cette unité représente toujours une tâche ; un fait complet ne se trouve qu'au terme de la route, et ce terme est dans un incommensurable lointain. Mais l'effort lui-même serait impossible si ce qui, pour nous autres hommes, est une tâche immense, n'était pas le fait fondamental dans la vie même de l'esprit.

C'est une vieille objection faite à la philosophie qu'elle se contente de juxtaposer des opinions et de les accumuler, à perte de vue, au cours des siècles, sans rendre l'œuvre postérieure supérieure à la précédente. Sans doute, il reste dans la philosophie un élément de liberté et de décision ; elle partage avec la religion, la morale, l'art et toutes les nobles choses, cette qualité d'avoir continuellement besoin de l'action personnelle et de ne pouvoir être imposée à personne. Mais ce n'est pas une raison pour qu'elle soit une simple juxtaposition et succession d'opinions humaines : elle en est préservée sûrement par la reconnaissance de son étroite connexion avec l'effort de l'homme vers une réalité spirituelle. Cela met son mouvement historique en un étroit enchaînement avec l'évolution de la vie spirituelle dans l'humanité, et de même que les tournants de cette évolution découvrent des faits fondamentaux, de même ils poussent le travail philosophique dans des voies nouvelles. Notre rapport aux grands problèmes ne peut plus être celui des anciens Grecs, depuis que le christianisme a opéré de si décisives

transformations dans le processus de la vie et révélé en lui de si graves conflits mais aussi de si fécondes profondeurs; mais ce rapport n'est plus non plus ce qu'il était au moyen âge, depuis que les temps modernes ont établi une séparation plus nette entre l'homme et le monde et éveillé la vie intérieure à une plus grande autonomie. Une telle expérience ne montre-t-elle pas le penseur en union étroite avec l'histoire et avec l'ensemble de l'humanité? Il n'a d'ailleurs pas à y perdre son indépendance. Car ce que le milieu donne à l'homme, ce ne sont jamais que des possibilités et des impulsions; une réalité et une forme palpable n'en surgissent que par une action qui marche de l'avant, et qui reste toujours affaire individuelle. L'un prend donc appui sur l'autre, mais l'ensemble, qui les embrasse tous deux, gagne incontestablement en grandeur.

ε. — *Conséquences pour la façon de traiter l'histoire de la philosophie.*

L'admission de ce rapport de la philosophie avec l'ensemble de la vie doit exercer également une profonde influence sur la façon de traiter l'histoire de la philosophie. Il ne peut plus suffire d'exposer et d'aligner les uns à côté des autres les divers systèmes dans leur état immédiat, il faut en extraire les contenus de vie qui leur servent de fondement, et présenter ainsi l'œuvre des penseurs dans de plus vastes connexités. Ce qui devient alors le problème principal, c'est moins ce que ces penseurs ont dit que la façon dont ils en sont venus à le dire et la nature spirituelle que révèle la lettre de leur doctrine. Cela nous force à éclaircir le rapport du penseur avec son milieu historique et humain, mais non pas comme on le fait ordinairement dans l'histoire de la civilisation, où l'on procède tout de travers, où l'on déduit l'intérieur de

l'extérieur, la grandeur d'une addition de petitesses, l'éternel du temporel. L'importance de l'œuvre de chaque philosophe devra se mesurer désormais d'après ce que celui-ci a fait pour ouvrir de nouvelles profondeurs, pour élargir la réalité spirituelle. En ce sens, toute grande pensée est une marche en avant, un renouvellement, une création.

Si cette manière de considérer l'effort philosophique rend, à un certain point de vue, plus compliquée la façon d'en traiter l'histoire, elle contribue, sous un autre rapport, à simplifier cette dernière. Car il n'y a, en réalité, qu'un petit nombre d'œuvres philosophiques qui, mesurées à cette échelle, puissent être considérées comme créatrices, comme contribuant à développer la substance de la vie; de cette abondance en apparence chaotique ne sortent que quelques types qui, dans leurs traits principaux, reviennent toujours, quelles que soient les modifications subies par la situation et par les concepts. Ainsi, il est plus facile de détacher le noyau de ce qui n'en est que l'enveloppe. Quant à ce que nous montre la vue immédiate, c'est, en majeure partie, simple entourage : développement subtil, érudition de diverse nature, raisonnement plus ou moins ingénieux, le tout bon pour occuper les hommes, mais incapable d'élever la vie de l'esprit. Nous sommes plus pauvres et plus riches que nous ne le croyons d'ordinaire, plus pauvres pour l'étendue, plus riches pour le contenu de ce que nous possédons.

Enfin, cette façon de traiter l'histoire de la philosophie peut aussi réagir contre l'estime exagérée en laquelle on tient la pure forme du système, estime qui fait facilement négliger l'essentiel. Nous n'entendons nullement déprécier cette forme systématique. L'enchaînement des idées en un système resserre plus étroitement les diverses propositions, fait plus fortement ressortir les contradictions, contribue au développement uniforme, à l'organisation de

l'ensemble des idées. Mais il ne le fait qu'à condition qu'il existe un contenu vivant et vivifiant qui n'est engendré que par des synthèses et des énergies de la vie totale. Si ce contenu manque, ni la force logique, ni l'habileté dans l'édification et dans l'ordonnance du système ne peuvent préserver ce dernier de tomber au rang d'une coque vide. Le système de Wolff est infiniment mieux construit dans toutes ses parties que celui de Leibniz; Wolff est-il pour cela le plus grand de ces deux philosophes? Saint Augustin se trouvait empêché, par les contradictions irréductibles de sa nature, de développer systématiquement ses idées, et cependant, par son élargissement du monde de l'esprit, il a exercé, jusque sur le travail de la pensée, une action que peu d'autres ont égalée. C'est donc sur ce point essentiel, à savoir la force créatrice et le contenu vivifiant, qu'il faut principalement fixer son attention; et il faut n'en accorder à la forme pure et simple que ce qui lui est dû.

Mais tenons-nous-en là; même développées davantage, ces considérations resteraient de simples fragments d'un plus grand cercle d'idées. Nous nous sommes arrêtés ici un peu plus longtemps, parce qu'il nous a semblé important de démontrer que l'intérêt même de l'œuvre de connaissance pousse au delà de l'œuvre de connaissance pure et simple. Mais on a vu, en même temps, qu'il pousse vers une autre direction que celle du volontarisme. Peut-être plus d'un parmi ceux qui se disent volontaristes n'est-il pas éloigné de ce que nous tentons. Nous ne pourrions que saluer avec joie une telle concordance. Mais, quoi qu'il en soit des personnalités, nous tenons à ce que reste bien nette la différence entre un déplacement à l'intérieur de la vie psychique et un effort pour s'élever au-dessus de toute vie psychique empirique.

3. — IDÉALISME. — RÉALISME

a. — LES TERMES

Les termes *idéalisme* et *réalisme* sont tellement usés par l'emploi immodéré qui en a été fait qu'ils sont devenus presque inutilisables pour la science. Cependant, ils continuent à représenter une antique et permanente opposition, laquelle est, en même temps, une des questions qui agitent notre époque. Commençons donc, à cause de ce rapport, par expliquer brièvement ces deux termes.

Idéaliste apparaît pour la première fois dans la philosophie vers la fin du XVIIe siècle [1]. Quand Leibniz emploie ce terme, ou encore celui de *formaliste*, par opposition à *matérialiste* (voir 186 a, Erdm.), il pense à des philosophes qui, comme Platon et Aristote, voient dans la forme l'essence des choses. Mais presque aussitôt se manifeste, ici encore, l'influence de la signification moderne du mot *idée*. De forme prototype, l'idée devint, d'abord dans la langue française, pure représentation, image intellectuelle subjective; par Descartes et Locke, cette innovation pénétra également, mais non sans résistances, dans la philosophie; *idéalisme* signifia alors un système qui nie

1. Voir, pour plus de détails, Vaihinger, dans les *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, p. 94 s. Dans la théorie de l'art, l'expression semble de date encore plus ancienne, à en juger par une note, à nous communiquée par un ami, mais que nous ne pouvons contrôler ici, et d'après laquelle *idéaliste* sert à désigner une tendance artistique dans le *Arte de la Pintura* de Pacheco (Séville, 1649).

toute réalité située au delà des représentations, et, par suite, l'existence d'un monde extérieur. La doctrine de Berkeley en particulier fut désignée ainsi, et cela d'ordinaire en un sens péjoratif, comme dissolvant la réalité. C'est ainsi que Wolf range les idéalistes, ainsi que les matérialistes et les sceptiques, parmi les « trois mauvaises sectes » (voir *Wolff von seinen Schriften*, p. 583); d'une manière générale, on était aussi zélé, vers la fin du XVIIIe siècle, à se défendre contre l'idéalisme que, plus tard, à s'y convertir[1]. En opposition avec l'idéalisme ainsi compris, *réalisme* signifiait, pour le XVIIIe siècle, l'affirmation d'un monde existant en dehors de la pensée [2]. Par Herbart et son école, cette signification des deux termes s'est conservée à travers tout le XIXe siècle jusqu'à notre époque.

Mais la philosophie kantienne, qui modifia le sens de beaucoup d'autres expressions, opéra également ici une transformation essentielle[3]. Kant lui-même commence par suivre encore la terminologie traditionnelle et rapproche ainsi (par exemple dans la préface à la 2e édit. de la *Critique de la Raison pure*) l'idéalisme et le scepticisme. Lorsqu'il crée l'expression d'*idéalisme transcendantal* (qu'il appelle aussi *formel* ou *critique*), ce n'est pas à Platon, mais à Berkeley qu'il pense; à l'idéalisme « empirique », « matériel », « psychologique » de ce dernier, il oppose un nouvel idéalisme qui ne nie ni ne met en doute l'existence de choses au delà de la représentation, mais qui déclare purement

1. Wolff (*De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, p. 75) n'admet pas que l'on compte Platon parmi les idéalistes; sans doute, dit-il, il appelle le monde sensible une apparence, mais il n'entend nullement par là, comme le fait l'idéaliste, une pure représentation.

2. On sait que, au moyen âge, *réalisme* était le contraire de *nominalisme*; les partisans du premier s'appelaient d'ordinaire *reales*; quand au terme de *realista*, Prantl (*Geschichte der Logik*, IV, 221) le relève pour la première fois chez Petrus Nigri (vers 1475).

3. Pour plus de détails, voir Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3e édit., II, 512 s.

subjectives les formes de l'intuition et de la pensée; par là, tous les objets d'une expérience à nous possible deviennent de purs phénomènes « qui n'ont, en dehors de nos pensées, aucune existence fondée en soi ». Cette modification du point de vue contient un germe fécond de progrès en ce sens que le support de ces formes, le sujet de la connaissance, n'est plus tant l'homme individuel dans sa particularité que la structure commune de notre être, l'organisation spirituelle de l'homme. Le problème se transportant ainsi de la psychologie dans la théorie de l'esprit, on put bientôt appeler idéalistes, au sens large du mot, tous ceux qui défendent la supériorité de l'activité spirituelle contre la puissance du monde extérieur. C'est ainsi que, par exemple, Schiller écrit à W. von Humboldt (*Briefwechsel*, p. 485) : « En fin de compte, nous sommes bien tous deux des idéalistes, et nous rougirions d'entendre dire de nous que les choses nous ont formés, et non pas nous les choses[1] ». Personne n'a plus contribué que Fichte à faire accepter ce sens.

C'est d'une manière nettement analogue, mais avec une nuance spéciale, que le terme est employé par le néo-humanisme allemand, cette dernière phase de la Renaissance. Ainsi, la dissertation pleine d'idées par laquelle F. A. Wolff ouvre le *Museum der Altertumswissenschaft* (1807), déclare que la « première condition de toute culture supérieure » est la « tendance idéale de l'esprit » ; mais il entend par là, conformément à sa maxime de prédi-

1. Schiller s'est occupé de ces expressions d'une manière particulièrement détaillée dans la dissertation *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*. Réaliste est, pour lui, celui qui se laisse déterminer par la nécessité de la nature, idéaliste celui qui se détermine par la nécessité de la raison. Les érudits sentirent bien le changement et y résistèrent. C'est ainsi que Plattner dit (*Phil. Aphorismen*, I, 412) : « On commence maintenant à étendre par trop le concept d'idéalisme. D'après la définition jusqu'ici habituelle, c'est le système qui nie l'existence de tout ce qui n'est pas esprit ». — « Avec la façon actuelle de comprendre l'idéalisme, tous ceux qui considèrent le monde sensible comme une apparence, en d'autres termes, tous les philosophes sans exception, seraient des idéalistes ».

lection que « chercher partout l'utile ne convient nullement à des hommes libres et qui ont de grands sentiments » (Aristote, *Politique*, 1338 b 2), la tendance vers un développement harmonieux de toutes les facultés intellectuelles, en ne se souciant que de ce développement et non de ses conséquences quelconques, une direction de la vie, non pas vers l'utile, mais vers le beau. Cette conception de l'idéalisme, personne ne l'a plus favorisée que ce Gœthe qui se désignait lui-même, à bon droit, mais sous un autre point de vue, comme un réaliste. L'usage de la langue au XIXe siècle fusionne les deux conceptions, philosophique et artistique; l'idéalisme devenant ainsi la reconnaissance de l'autonomie et de la valeur en soi de la vie de l'esprit, au problème d'école relatif à la théorie de la connaissance qu'il était au XVIIIe siècle se substitue une antique et permanente question de l'humanité.

b. — LA LUTTE DES SYSTÈMES DE VIE

On peut énoncer l'opposition d'idéalisme et de réalisme de diverses façons qui, au fond, s'équivalent. Le principal point d'appui de la vie est-il le monde visible ou un monde invisible, et les buts principaux de la vie doivent-ils être cherchés ici ou là? Se développe-t-il en l'homme une vie qui puisse s'entendre, non pas comme une continuation de la nature, mais seulement comme un degré essentiellement nouveau et supérieur de la réalité, ou bien toute activité intellectuelle n'est-elle qu'un épiphénomène ou l'instrument d'une vie purement naturelle? L'homme n'a-t-il pas d'autre but que de maintenir et de cultiver le milieu humain, tel qu'il se présente dans l'existence immédiate, ou bien la vie de l'homme n'acquiert-elle un sens et une valeur qu'en participant à un ordre supérieur

à tout état purement humain? Là où la manière de voir habituelle divise la réalité en degrés inférieurs et supérieurs, le supérieur doit-il s'expliquer par l'inférieur et être ainsi ramené à ce dernier, ou bien le supérieur est-il la clef pour comprendre l'inférieur? L'opposition qui perce à travers toutes ces formules doit donner à la vie, dans ce qu'elle a de plus grand comme dans ce qu'elle a de plus petit, dans la pensée comme dans l'action, à son contenu et à sa valeur jusque dans tous ses divers domaines, une forme radicalement différente et même opposée. Cela s'appliquera aussi à l'idée même de réalité, et l'idéaliste se refusera, avec juste raison, à être jaugé d'après le concept de vérité du réalisme. Or, c'est ce qui a lieu quand le monde de l'idéalisme est considéré uniquement comme venant s'ajouter à un monde donné et garanti, quand il est traité comme une simple adjonction, comme un simple ornement; l'idéaliste, au contraire, affirmera avec insistance que son système est le seul qui rende possible le concept d'un monde et d'une réalité, qu'il est le seul à pouvoir donner au monde sensible un soutien et une valeur.

Il en est souvent, ici, de l'idéalisme comme de la religion. Tant que celle-ci domina la vie, son monde fut considéré comme le plus proche, comme incontestable; un saint Augustin surmontait tous les doutes en partant de l'idée d'un être suprême, un saint Thomas appelait tout simplement le monde supraterrestre la patrie (*patria*). Ce n'est que lorsque la situation de la religion eut été ébranlée et que son contenu se fut évanoui, que l'idée d'un au-delà et de la transcendance put passer au premier plan. De même que, en réalité, c'en est fait de la religion dès qu'elle apparaît surtout comme transcendante, de même la cause de l'idéalisme est perdue quand son monde est considéré comme un monde lointain et étranger qu'on ne peut s'ouvrir que par un pénible travail de pensée.

Mais penser l'opposition avec une telle netteté, c'est

rendre impossible toute conciliation, rendre même impossible ce qu'on a appelé le réalidéalisme, si tant est que celui-ci veuille être une conciliation. Sans doute, l'idéaliste peut et doit même chercher à faire siens les faits sur lesquels s'appuie le réaliste, et celui-ci fera de même en sens inverse. Mais tous deux le font en projetant sur le donné une lumière nouvelle qui vient de leur conviction, en le transformant, et c'est là moins une conciliation qu'un approfondissement de l'opposition.

α. — *Le réalisme du XIXe siècle.*

Ce qui pousse impérieusement à un examen de ce problème, c'est le fait que l'évolution du XIXe siècle a amené une nouvelle phase de cette antique querelle. Jusqu'alors, la vie civilisée cherchait principalement ses tâches dans la direction de l'idéalisme; c'est ce que faisait surtout la conduite traditionnelle dictée par la religion; mais la civilisation moderne, elle aussi, avait jusqu'alors dirigé du dedans le travail de la vie et tenté de soumettre les rapports extérieurs aux exigences de la pensée. D'ailleurs, une réaction de nature réaliste ne fit jamais défaut, mais cette réaction donnait moins une forme caractéristique à l'ensemble qu'elle ne constituait une tenace résistance des individus, trop fortement enchaînés par les joies et les souffrances du monde sensible pour pouvoir s'élever et se maintenir au niveau de vie voulu. Une telle réaction de forces toutes infimes avait des limites restreintes. Bien qu'elle eût continuellement pour effet d'émietter et de rapetisser, elle n'était nullement à même d'ébranler l'idéalisme jusque dans ses fondements, en lui opposant un nouveau système de vie. Or, c'est ce qu'a entrepris le réalisme du XIXe siècle; le monde immédiat peut, d'après lui, comprendre tous les buts de l'humanité et combler tous ses vœux, sans les rabaisser par rapport à la concep-

tion traditionnelle de l'idéalisme. Une telle entreprise est quelque chose de plus qu'une interprétation différente, qu'un nouvel arrangement de l'état de choses donné; elle puise principalement sa force dans ce fait que le monde d'existence immédiate de l'humanité a pris une importance qu'il n'avait encore jamais eue. Ce n'est que parce que le nouveau réalisme oppose à l'idéalisme une nouvelle réalité qu'il peut espérer s'imposer à la pensée et à l'effort de l'humanité. Ce sont donc moins des doctrines que des réalités qui se heurtent ici, et ceci confirme notre thèse du chapitre précédent, que la lutte des esprits a pour objectif moins l'interprétation que la mise en œuvre du donné.

Au XIXe siècle, les mouvements les plus divers s'unissent pour rehausser la réalité immédiate. La nature nous a laissé voir beaucoup plus profondément dans sa texture interne, elle occupe beaucoup plus notre action et domine davantage notre pensée; or, l'habileté technique transforme aussitôt la conquête de la science en une conquête pour la vie, qu'elle enrichit, accélère et fortifie très heureusement; un étonnant progrès de la puissance humaine élimine de plus en plus du monde l'inflexible destin et enlève même aux résistances quelque chose de leur âpreté, en les transformant en une incitation à agir, en une mise en demeure de surmonter les difficultés. En même temps, la vie sociale ouvre des tâches d'une grandeur sans cesse croissante. Nous comprenons de plus en plus de quelle importance est l'organisation de la vie commune, nous nous convainquons de plus en plus qu'il est possible d'en relever considérablement le niveau actuel, d'augmenter le bien-être et d'atteindre à un bonheur plus général. De même qu'à l'intérieur des États les forces individuelles peuvent se manifester plus librement et plus pleinement, de même les particularités distinctives des différents peuples sont reconnues avec

empressement, et une éducation de caractère national développe les sentiments et les forces. Dans le domaine économique, la tendance vers une plus égale répartition des biens se rencontre avec de graves complications provenant de l'organisation technique du travail, et engendre d'infinies passions : la puissance des conditions matérielles de la vie arrive, pour la première fois, à nous apparaître nettement, à être pleinement appréciée ; la situation intérieure ainsi que le bonheur de la vie semblent aussi dépendre de ce problème. Tout cela se complète et se renforce mutuellement, et les résultats comme les problèmes de cette vie nouvelle nous enchaînent de plus en plus solidement au monde immédiat.

Dans une telle activité grandit aussi le sujet même de cette activité, c'est-à-dire l'humanité, l'humanité telle qu'elle est au naturel et non selon la copie flattée qu'en donnait un système d'idées. Histoire et société, dans un cadre nouveau, coopèrent en ce sens. Les unes à côté des autres, les unes après les autres, les forces se rapprochent de plus en plus, s'unissent pour l'œuvre commune et prennent conscience d'une solidarité universelle. Ainsi, l'humanité nous apparaît, dans ses grands traits, comme réunissant des forces ordinairement dispersées, comme insérant l'individu dans un ensemble de rapports solidement établis et comme augmentant infiniment le pouvoir de la collectivité. L'humanité peut ainsi devenir un objet de culte et de foi, elle peut chercher à attirer à elle toute activité pratique et éthique de l'homme.

Cette nouvelle façon de penser doit nécessairement donner une forme particulière aux domaines particuliers, par exemple à l'art et à la science, mais elle oblige toute activité à serrer du plus près possible le monde qui nous entoure. Seul, le contact avec les choses semble conduire les forces humaines d'une possibilité anémique à une réalité vivante, tandis que, si l'on se détache des choses,

si l'âme se renferme en elle-même comme une chrysalide dans son cocon, tout effort n'est plus qu'un fantôme sans force ni vérité. C'est donc le désir d'une vraie réalité qui, ici, anime et pousse tout mouvement, et, dans de telles transformations, tous les anciens types idéalistes de vie semblent reculer comme des fantômes de brume devant la victorieuse clarté d'un jour nouveau.

β. — *Les limites du nouveau réalisme.*

La lumière de ce jour est-elle sans ombres, la nouvelle façon de penser est-elle exempte de doutes? Que la chose ne soit pas tout à fait simple, c'est ce que montre déjà la destinée du mouvement réaliste. Certes, ce mouvement n'a pas seulement entraîné impétueusement l'opinion humaine, il a aussi fait considérablement avancer le travail,il a introduit dans notre existence une allure plus rapide, une lutte plus virile contre les résistances, plus de victorieuses attaques contre la déraison. Mais, en même temps, les progrès de ce mouvement ont engendré des problèmes qui dépassent le cercle tracé par le réalisme et mettent en danger l'autonomie de ce cercle. Le système réaliste ne pouvait devenir l'exclusive réalité de l'homme que si le développement même du travail avait résolu toutes les complications, que si toute intériorité autonome s'était évanouie de plus en plus et que si l'homme avait été transformé complètement en un instrument du travail. Mais ce développement a, au contraire, montré avec netteté que le travail n'épuise pas l'essence de l'homme. D'abord,l'homme a transformé de plus en plus ce travail en une pénible lutte pour la vie, en une lutte des individus, des classes et des peuples ; les oppositions sont devenues de plus en plus marquées, et les lignes de bataille de plus en plus étendues. Les passions de cette lutte révèlent distinctement qu'il y a, derrière le travail, des

êtres doués de sensibilité et avides de bonheur, qui attendent et réclament quelque chose du travail, fût-ce aux dépens de ce dernier. Peut-on faire face aux dangers qui résultent de là sans un appel au sentiment, c'est-à-dire à une grandeur pour laquelle il n'y a pas de place dans un réalisme rigoureux?

Mais les complications s'étendent au delà du conflit des forces du travail et semblent indissolublement unies à l'essence même de ce dernier. Le travail ne développe jamais qu'une partie des forces humaines, et cette partie devient de plus en plus petite à mesure qu'il se raffine et se ramifie; la fraction de l'ensemble que l'individu peut embrasser diminue sans cesse. Tant de forces perdues, une telle renonciation à l'homme complet devraient être indifférentes au réalisme, puisque toute vie ne consiste pour lui que dans le contact avec le milieu; mais l'homme réel n'accepte pas avec indifférence cette renonciation, il la ressent, au contraire, comme une perte et une douleur. Il y a donc, visiblement, en lui quelque chose de plus que ce que le réalisme lui accorde et peut logiquement lui accorder. De plus, le travail lie l'homme à son œuvre et considère comme perdue toute force qui ne se convertit pas en œuvre. Mais il dirige ainsi toutes les pensées vers le dehors, il rend indifférent à l'état de l'âme, et n'admet même pas un tel état. La tendance vers les résultats palpables, vers le succès, doit nécessairement et de plus en plus absorber l'homme, étouffer toute vie psychique autonome et, en réalité, elle a considérablement refoulé cette dernière. Nous ne pouvons nous réjouir de ce refoulement, nous ressentons plutôt un vide pénible; mais, dès que ce sentiment s'éveille, la satisfaction que procurait le travail s'envole et celui-ci, avec tous ses succès, s'éloigne pour nous dans un lointain sans âme. Pour l'ensemble de l'humanité, cette transformation totale de l'existence en travail correspond à un évanouis-

sement du contenu spirituel de la vie; là où ce ne sont plus des idées et des convictions communes qui unissent intérieurement l'humanité, disparaît de plus en plus un système d'idées commun. Or, il ne semble pas que nous puissions facilement, et sans de graves dommages, renoncer à ce dernier, car c'est à lui que se rattache tout ce qui donne à notre vie une valeur autonome, une grandeur et une âme.

Ce ne sont pas là de simples considérations et réflexions spéculatives, ce sont incontestablement des choses vécues, des expériences faites par l'humanité moderne. Ou bien peut-on nier que tous les éclatants triomphes du travail n'aient été impuissants à empêcher la naissance et les progrès d'un profond mécontentement, d'un état d'âme pessimiste? Le XIXe siècle a fait plus que tout autre pour la vue du monde et la situation de l'homme; aussi sa fin faisait-elle espérer un fier et joyeux sentiment de force. Or, si l'aspect véritable des choses est tout différent, c'est que le calcul contient certainement une erreur. Et celle-ci pourrait bien consister en ce que la direction réaliste de vie voulait éliminer l'âme et que l'âme ne se laisse pas éliminer; en essayant de nier cette dernière, on n'a abouti qu'à la faire ressortir plus fortement.

γ. — *Critique des formes traditionnelles de l'idéalisme.*

Une telle expérience force à réviser toute la question et à faire autant que possible, dans les parties en lutte, le départ entre la vérité et l'erreur. Le désir d'une pleine réalité de la vie n'aurait guère pu acquérir toute la puissance que révèlent les progrès du réalisme, si l'on n'avait senti l'absence d'une pareille réalité dans les formes idéalistes traditionnelles de la vie. Or, il en était réellement ainsi : ces sortes d'idéalisme n'avaient plus de racines

solides dans la nature même de l'homme. Parmi ces sortes d'idéalisme, il y en avait deux principales : un idéalisme religieux qui tient son action sur nous du christianisme sous ses diverses formes, et un idéalisme artistique, lequel, venu de l'hellénisme, constitue un courant de vie qui, si souvent qu'il semble disparaître, ne tarit jamais complètement.

La conception religieuse de la vie, qui donne comme fondement à l'existence humaine un ordre supraterrestre, qui élève du temps à l'éternité et de toute vie extérieure à une pure intériorité, garde encore, si affaiblie soit-elle, une grande puissance; même chez ceux qui la repoussent, elle continue à agir secrètement. Mais elle a perdu pour l'homme moderne sa proximité psychique et sa force certaine de conviction. Et l'une des causes de cette perte, c'est qu'il s'est creusé un profond abîme entre la forme traditionnelle de la religion et la pensée moderne; et ceux-là mêmes qui espèrent pouvoir jeter un pont sur cet abîme n'ont plus l'immédiateté ni la pleine certitude de l'ancienne foi. Or, si la religion n'est pas de toutes les choses la plus certaine, elle devient facilement la plus incertaine.

Mais ce qui a contribué davantage encore à faire perdre à la religion sa puissance, c'est qu'elle ne jaillit plus des expériences mêmes de l'homme moderne, comme c'était le cas pour le chrétien d'autrefois. A cette époque, on se tournait vers la religion parce que l'on avait fait l'expérience d'insurmontables barrières et d'absolues contradictions. Ce n'était donc qu'en se réfugiant dans un monde transcendant que l'on pouvait espérer le salut de son moi spirituel, aussi ce monde transcendant devint-il, pour des âmes profondes comme celles d'un saint Augustin, le monde le plus proche et le plus certain, le seul point d'appui solide de la vie; ce n'est que comme reflet ou symbole de ce monde que l'existence immédiate gardait quelque

BIBLIOTHECA

valeur. Les temps modernes, au contraire, doivent leur naissance et leur caractère propre à un juvénile sentiment de force, à une puissante poussée de vie chez l'homme; en conséquence, le monde se transforme pour ce dernier en une tâche démesurée, en travaillant à laquelle il s'élargit lui-même et grandit aussi intérieurement; ici tombent toutes les barrières rigides et toutes les renonciations définitives, et le monde semble mener son propre développement à sa plus haute perfection. Peut-être la chose n'est-elle pas tout à fait aussi simple que le croient les partisans de l'attitude moderne, peut-être le déploiement même de nos forces finit-il par nous faire sentir nos limites, voire notre impuissance. Mais, provisoirement, règne la conscience de la force, et, en même temps, manque une impulsion personnelle immédiate, impérieuse, vers la religion. Et, par là, cette dernière perd sa puissance de conviction et sa vérité certaine.

Plus exposé encore à devenir faux est l'idéalisme artistique. Celui-ci ne cherchait pas à perfectionner le monde en partant d'un point d'appui supérieur, mais par une action qui fait partie de ce monde même : l'organisation qui résultait de la rencontre de l'intérieur et de l'extérieur, de l'âme et du monde, paraissait rassembler, en lui donnant une forme, toute la variété de la vie, en délimiter les diverses parties les unes par rapport aux autres et les unir en un équilibre harmonieux. Toute force purement naturelle se trouvait ainsi ennoblie, et l'élément spirituel sortait du sombre puits de la possibilité pour parvenir au plein jour de la réalité. Par cette œuvre, l'idéalisme artistisque a engendré une vie aussi active que noble, il a relevé le niveau de l'existence humaine, il a affiné la trame de l'âme, il s'est montré indispensable pour le perfectionnement spirituel de la vie. Mais est-il assez fort, a-t-il un contenu suffisant pour remplir complètement cette dernière? Ne faut-il pas des dons naturels par-

ticuliers et une faculté créatrice pour trouver ici le centre de gravité de la vie, et ne résulte-t-il pas de là un aristocratisme qui non seulement exclut les autres, mais se réjouit de cette exclusion? Ne faut-il pas, de plus, qu'un homme, qu'un peuple, qu'une époque soient déjà dans la plénitude de la vie pour qu'ils puissent, en tentant de l'organiser, faire des expériences véritablement grandes et atteindre quelque chose de véritablement grand? Ne faut-il pas qu'ils aient une certaine profondeur d'âme pour pouvoir organiser celle-ci? Là où cette profondeur fait défaut, cette vie artistique est condamnée à demeurer superficielle, elle s'abaisse facilement au rang d'un badinage, d'une vaine apparence. Et lorsqu'enfin les graves complications et les rudes contradictions, voire les inquiétants abîmes de l'existence humaine sont pleinement reconnus, — et c'est justement à cela que tend l'expérience du XIXe siècle, — l'art peut-il continuer à se prétendre capable de lever toute difficulté, de transformer toute obscurité en lumière, toute souffrance en joie? Or, s'il ne le peut, il ne sera que trop porté à laisser dans l'ombre tout ce qu'il y a de déraisonnable dans cette existence et à la peindre le plus possible en beau. Mais une telle manière de faire provoque bien vite une contradiction de la part du sens de la vérité, dont le réalisme peut se sentir le représentant.

Plus évidente encore est la légitimité de ce dernier vis-à-vis de l'idéalisme ordinaire qui, parmi l'ébranlement et l'effritement des formes particulières d'idéalisme, conserve ce qu'il y a de général dans cette tendance, sans le définir ni le motiver plus à fond. Cet idéalisme rêve de quelque chose de « supérieur », sans savoir ce qu'est cette chose « supérieure »[1], il célèbre le « bien », le « vrai », le

1. « Supérieur » (*höher*) est un mot qui a été mis à la mode, comme expression favorite d'une façon de penser nouvelle et soi-disant plus noble, notamment à l'époque du *Sturm und Drang* dans la littérature

« beau », sans rendre compte le moins du monde du contenu de ces termes. Il est donc parfaitement compréhensible que les formes idéalistes traditionnelles de la vie ne suffisent pas à ce désir de vérité qui s'est éveillé chez l'homme moderne ; quant à savoir si le réalisme satisfait ce désir de vérité aussi complètement qu'il le prétend, ceci est une autre question.

δ. — *Discussion du problème de la réalité.*

Selon le réalisme, on ne peut atteindre une réalité de la vie que par un continuel enchaînement de notre action à notre milieu visible ; mais il est très douteux que de cet enchaînement naisse véritablement une réalité pour l'homme. Car il ne peut s'agir que d'une réalité vécue ou tout au moins susceptible d'être vécue par lui, toute autre réalité se trouvant en dehors de sa sphère et ne pouvant le préoccuper en aucune façon. Cet enchaînement de l'action au milieu engendre des œuvres en abondance, mais il ne donne pas par là des choses vécues ; l'œuvre ne devient chose vécue que lorsqu'elle est rapportée à une unité et embrassée par un ensemble de la vie psychique. Or, cette vie psychique, le réalisme ne peut absolument pas l'expliquer par ses propres moyens, et, cependant, il en a pour lui-même le plus pressant besoin. Car il ne déve-

allemande. Le romantisme s'appliqua ensuite, avec prédilection, à distinguer par ce terme ses buts et ses idées de ceux du commun des mortels, et Schleiermacher lui-même l'emploie souvent ainsi dans ses œuvres de jeunesse. On parlait de vie « supérieure », de sentiments « supérieurs », de culture « supérieure », de moralité « supérieure », etc., jusqu'au moment où le mot finit par être tourné en ridicule (« imbécillité supérieure »). Ce terme répugnait absolument à la pensée probe et claire de Kant. Feder lui ayant attribué un idéalisme « supérieur », Kant fait remarquer (IV, 121, Hart.) : « Dieu me préserve de cette supériorité ! Autour des hautes tours et des hommes à haute métaphysique qui leur ressemblent, il y a d'ordinaire beaucoup de vent, et ni les unes ni les autres ne sont de mon goût. Ma place est le fécond *bathos* de l'expérience ».

loppe pas par ses propres forces son monde particulier : réduit à lui-même, il détruirait non seulement toute cohésion interne, mais aussi tous les systèmes de vie, et se détruirait aussi lui-même en tant qu'ensemble. Il a donc pour postulat tacite une vie psychique qui embrasse la diversité et qui embrasse aussi l'opposition de sujet et d'objet. Ce n'est qu'en se fondant sur ce postulat qu'il est possible de démontrer que le monde qui nous entoure a pour l'homme une signification beaucoup plus profonde, et que ce dernier peut en tirer beaucoup plus que ne l'admettait l'idéalisme ordinaire. Mais, alors, le réalisme se trouve entouré d'un système d'idées qui est celui de l'idéalisme; et, en tant que système de vie, il est parfaitement impossible sans l'idéalisme. Si l'on veut à la fois refuser à l'âme toute existence autonome et la déduire le plus possible du dehors, il se produit une criante contradiction; si bien qu'on dissimule cette dernière, de continuelles subreptions dans les concepts et dans les doctrines la trahissent bientôt.

Examinons le système de Comte, le plus grand penseur du réalisme. Dans l'établissement des bases de son système, il s'applique avec le plus grand soin à écarter des concepts tout ce qui peut venir de l'idéalisme. Mais dès qu'il veut exécuter l'œuvre esquissée, dès qu'il passe de la critique à l'édification, l'aspect change complètement. Plus il avance, et plus nous voyons ses grandeurs primitives se modifier et se rapprocher d'une conception idéaliste; ce n'est notamment qu'avec l'aide d'une telle transformation que peut être surmonté le point critique du passage de la connaissance à l'action et que la contrainte physique peut être transformée en une obligation morale. Il en résulte finalement un ensemble de vie, mais ce n'est qu'avec l'aide continuelle de ce même adversaire de l'anéantissement duquel semblait dépendre la vérité de la vie.

Un monde si désuni serait-il capable de satisfaire les besoins de la vie de l'esprit, en particulier l'exigence éthique? Examinons de nouveau le système de Comte, et nous verrons qu'il accomplit de nouveau un brusque revirement, mais cette fois en sens contraire. Le point de départ est, en effet, idéaliste, tandis que la conclusion est réaliste. L'esprit profond de Comte ressent les maux de l'époque absolument dans le sens de l'idéalisme ; ils lui apparaissent si graves que toute réaction lui semble condamnée si l'on ne fait appel à la création originelle, s'il n'existe pas une possibilité de renouvellement général. Mais les remèdes qu'il tire du réalisme sont bien piteux; c'est d'une plus parfaite compréhension de la nature ainsi que de modifications dans l'organisation sociale qu'il attend cette révolution, cette victoire du Bien. Cela implique un optimisme exagéré à l'égard de l'homme, sinon la contradiction entre la grandeur de la tâche et la petitesse des moyens serait trop palpable. Mais ceci est précisément typique pour le réalisme : ou bien il prend très superficiellement le problème de la vie, ou bien il s'embrouille dans des contradictions qui, logiquement approfondies, le détruisent lui-même. Un système de vie qui devient d'autant plus contradictoire qu'il veut s'adapter à la réalité totale de la vie humaine satisfait-il bien le désir de vérité et la soif de réalité?

A cet examen des idees correspond l'expérience de l'humanité. Le mouvement vers le réalisme se produisit dans une atmosphère spirituelle toute saturée d'idéalisme. Car, si ébranlées que soient les formes de ce dernier dans la particularité de leur affirmation, l'évolution totale de la civilisation a, par un travail millénaire, détaché de cette particularité des éléments plus généraux de pensée, de sentiment et d'évaluation, et les a laissés s'infiltrer profondément dans l'ensemble de la vie ainsi que dans l'intérieur de l'âme ; et ces éléments entourent aussi l'orga-

nisation réaliste de la vie et contribuent continuellement à la compléter, à l'atténuer, à la corriger. Plus le réalisme s'élève vers l'autonomie et prend conscience de sa nature propre, plus il doit éliminer ces éléments idéalistes. Mais, en même temps, il se rétrécit, il se détruit lui-même, et sa victoire extérieure devient une défaite intérieure. Dans une telle dialectique de l'histoire universelle, ce processus du problème pourrait être considéré avec un calme parfait, ce spectacle grandiose de l'alternance des systèmes d'idées pourrait même nous inspirer un sentiment de joie pure, s'il ne s'agissait là que d'un spectacle. Mais il s'agit de la destinée de l'homme, de la raison ou de la déraison de son existence, de la conquête ou de la perte d'une âme. Et cela, on ne peut le contempler aussi tranquillement.

c. — *La nécessité d'un nouvel idéalisme.*

Si peu que le réalisme, avec sa civilisation purement matérielle, puisse nous satisfaire, il s'est accompli trop de modifications dans l'état de la vie pour qu'un simple retour à l'ancien idéalisme soit possible. Il s'est non seulement manifesté, à l'extérieur et à l'intérieur, beaucoup plus de déraison que n'en constatait cet idéalisme, mais la vaste extension prise par la rigide réalité de fait et l'aveugle indifférence du cours du monde vis-à-vis des fins de la vie de l'esprit ont, pour nous, une proximité et une présence bien trop pénétrantes pour que nous puissions passer là-dessus aussi facilement que le faisait cet idéalisme. Mais si les complications et les résistances ont tellement grandi, il faut aussi que la réaction prenne plus de force, il faut que l'idéalisme revienne à une plus grande profondeur et cherche une base plus solide. Or, il ne pourra le faire que si l'on arrive à reconnaître que ce qui est ici en question, ce n'est pas la manifestation d'activités particulières, ce n'est pas un développement de

la vie dans des directions particulières, mais simplement la conquête d'une vie essentielle et vraie, — que si l'on arrive à reconnaître qu'il n'y a pas de vie personnelle, et, par là-même, pas de vie véritable sans une profondeur qui serve de base à l'existence et qu'il faut faire sienne. Mais il faut, en même temps, que la vie de l'esprit se détache plus nettement de la condition de l'homme pur et simple. L'activité spirituelle ne peut être à la hauteur du monde de la nature et de l'existence visible, de ce monde qui nous enserre avec une puissance supérieure, que si elle représente un nouveau degré de la réalité, une vie totale du monde de l'esprit, et que si elle peut puiser dans les forces de ce monde spirituel. Sinon, l'idéalisme n'a ni assiette ferme ni légitimité; ce n'est que si un monde spirituel autonome agit en nous et est capable de nous remplir, que l'exigence essentielle de l'idéalisme devient compréhensible et réalisable, que les grandeurs et les biens du monde nouveau sont traités comme incomparablement supérieurs à toutes les fins des hommes et comme indépendants de toute opinion et de toute action humaines; alors seulement, il est possible que ces grandeurs et ces biens, au lieu de recevoir de l'homme leur vérité, servent d'étalon pour apprécier ce qu'il y a de vérité dans sa vie. Faire de l'humanité la mesure du vrai et du bien, c'est détruire intérieurement ces derniers : mais comment arriver à dépasser l'humanité, si l'existence immédiate est considérée comme étant toute la réalité[1] ? A travers tout obscurcissement et affaiblissement du problème, une unique question percera toujours et réclamera une réponse décisive, la question de savoir si tout notre effort ne doit avoir pour but que le bien-être de l'homme, la prospérité

1. Rappelons ici ces paroles de Kant (III, 260, Hart) : « Eu égard aux lois morales, l'expérience est (hélas!) la mère de l'apparence, et il est tout à fait inacceptable de vouloir tirer de ce qui se fait, ou restreindre par ce qui se fait, les lois relatives à ce que je dois faire ».

de l'homme dans une existence donnée, ou bien si l'orientation vers la vie de l'esprit donne naissance à une nouvelle espèce de réalité et, en même temps, à un royaume de véritables biens. Si la vie de l'esprit n'acquiert pas une supériorité sur les inclinations humaines, tout idéalisme doit fatalement succomber, mais avec lui disparaissent aussi tout sens, toute valeur de notre vie, et cette dernière se perd dans un vide absolu.

Mais si l'on reconnaît cette supériorité, toute l'insuffisance de la condition humaine ne peut en aucune façon mettre en danger la vie de l'esprit, et le fait fondamental reste certainement et de beaucoup supérieur à toute complication. Sans doute, tout développement de la vie de l'esprit dans notre domaine est entaché d'éléments mesquinement humains, et les idées n'arrivent d'ordinaire à agir qu'avec l'aide des intérêts; sans doute, la vie de l'esprit sur le terrain de l'humanité est partie de commencements infimes, elle n'a progressé que très lentement, et avec bien des retours en arrière; mais tout cela, une fois établie cette distinction, ne compromet pas le moins du monde le fait fondamental de la vie de l'esprit; bien plus, la résistance des hommes, leur répugnance à reconnaître les nécessités spirituelles, l'apparence même de spiritualité dont l'activité humaine aime à se revêtir, tout cela ne peut que fortifier la conviction qu'il se passe dans l'humanité quelque chose de plus que ce qui vient de la vie purement empirique de l'homme.

Si donc, aujourd'hui, au point culminant du travail spirituel, la balance semble pencher de nouveau du côté de l'idéalisme, il est à désirer que ce mouvement ne s'attarde pas et ne s'affaiblisse pas dans des essais de conciliation, mais qu'il mette le dilemme en pleine lumière et exige, avec la plus grande énergie, l'indispensable renversement. L'idéalisme ne doit pas être seulement défensif et critique, mais offensif et positif. Car ce n'est

qu'ainsi qu'il peut parvenir à opposer une véritable civilisation spirituelle à l'extériorisation croissante, au caractère de plus en plus superficiel et illusoire d'une civilisation purement humaine ; ce n'est qu'ainsi qu'il peut résister victorieusement à la défaite et à l'oppression dont la nature, l'histoire et la société menacent actuellement l'homme. Nous ne pouvons progresser sans une foi en la grandeur et la valeur de l'humanité, mais il faut qu'une telle foi ait des bases solides.

B. — LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

1. — PENSÉE ET EXPÉRIENCE

(Métaphysique)

a. — HISTORIQUE

Donnons d'abord quelques indications sur la terminologie. Le mot de *expérience* est devenu, au cours des siècles, de plus en plus équivoque, et présente même de si nombreuses variations de sens chez les divers penseurs qu'il constitue à peine un terme fixe. Il n'est même pas résulté de tout le travail une délimitation verbale entre l'expérience journalière, préscientifique et l'expérience scientifique. — Les stoïciens déjà formèrent le concept de l'expérience scientifique (ἐμπειρία μεθοδική). Les empiristes des temps modernes montrèrent une tendance à établir une distinction en faisant des expressions grecques *empirisme*, *empirique* la dénomination d'un degré inférieur, et la philosophie scolastique allemande du XVIIIe siècle chercha aussi à distinguer entre une expérience « empirique ou commune » et une expérience « savante ». Kant même emploie souvent *empirique* en ce sens, et le plus grand empiriste du XIXe siècle, Comte, proteste énergiquement contre l' « empirisme ». Mais cette distinction n'est pas arrivée à s'imposer d'une manière générale ; seule, celle entre « empirique » (*Empiriker*) pour le degré inférieur et « empiriste » (*Empirist*) pour le degré supérieur, qui

semble bien venir de la philosophie kantienne, peut être considérée comme ayant triomphé.

Plus importante est l'histoire, qui est ici à sa place, des expressions *a priori* et *a posteriori*; leurs changements de sens reflètent les phases principales de l'effort vers la connaissance et étendent leurs effets jusque dans le temps présent. — Ces expressions sont nées du procédé aristotélicien qui consiste à désigner le général comme (logiquement) antérieur et le particulier comme postérieur; mais ce n'est que le moyen âge à son apogée qui les introduisit dans l'usage courant de la langue. Démontrer *ex prioribus* signifie, pour un Albert le Grand, démontrer en partant des principes, et prouver *ex posterioribus*, c'est le faire en partant des conséquences; *a priori* et *a posteriori* se trouvent, d'après Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, 78), employés pour la première fois en ce sens chez Albert de Saxe, docteur du XIVe siècle. Les expressions conservèrent cette signification jusque dans les temps modernes[1], et, aujourd'hui encore, elle n'est pas complètement effacée. Mais à la fin du XVIIe siècle commence, avec la mise en relief de la question de l'origine de la connaissance, un déplacement de la méthodologie à la théorie de la connaissance. Il en est ainsi notamment chez Leibniz. *A priori* signifie alors ce qui vient de la raison, *a posteriori*, ce qui vient de l'expérience. Mais cette distinction pouvait se comprendre comme relative ou absolue, comme plus ou moins superficielle ou plus ou moins profonde. Connaître *a priori* ne signifiait d'abord rien de plus qu'une connaissance provenant de vues déjà acquises avant de s'occuper plus amplement de la chose particulière, donc une connaissance par simple raisonnement[2];

1. C'est ainsi qu'il est dit, dans ce qu'on appelle la Logique de Port-Royal (*L'art de penser*) : « soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer *a priori*, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver *a posteriori* ».

2. Wolff dit par exemple (*Psychologia empirica*, § 434) : « quod expe-

d'où venait, en dernière analyse, la connaissance, cela restait non discuté. Mais, déjà chez Leibniz même, puis chez ses successeurs, *a priori* désigne aussi ce qui, indépendant de toute expérience, appartient exclusivement à la raison[1]. Ce mouvement atteint son point culminant chez Kant, à qui l'expérience ne semble devenir possible que par un assemblage de concepts et de principes a priori. Mais lui aussi emploie assez souvent l'expression dans le sens vague. C'est vers cette époque que ces mots sortent de l'école pour entrer dans l'usage général de la langue, et *a priori* reçoit en même temps, en allemand, une signification précise[2]. Le sens lâche de l'expression se présente

riundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur : quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur ». § 435 : « Quicquid ex iis colligimus, quae nobis jam innotuere, cum ante ignotum esset, id ratiocinando nobis innotescit, adeoque idem a priori cognoscimus ».

1. Leibniz oppose à la « philosophie expérimentale qui procède a posteriori » la connaissance par « la pure raison ou a priori » (v. 778 b, Erdm). Lambert dit, dans le *Neues Organon*, § 639 : « Nous voulons donc admettre qu'on ne puisse absolument, et au sens le plus rigoureux, appeler a priori que ce dans quoi nous ne devons rien à l'expérience. ».

2. Comme traduction de *a priori* on employait, dans les siècles précédents, « von vornen her » qui se trouve déjà dans les Conversations de table de Luther (voir l'édition de Förstemann, IV, 399) et qui s'est maintenu jusqu'au XVIIIe siècle. Comme première source de « von vornherein », Campe désigne le *Ernst und Falk* de Lessing, et nous ne pouvons non plus découvrir plus haut l'origine de cette expression. Mais elle ne désigne le concept que dans le sens vague et simplement relatif. Entendu d'une manière absolue, *a priori* correspond à « rein » (pur), qui a aussi une longue histoire. Depuis le νοῦς καθαρός d'Anaxagore (voir Aristote, *De anima*, 405 a, 16 : μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν (c'est-à-dire τὸν νοῦν) τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν) il signifie, pour l'ancien usage de la langue, le caractère simple, pur, sans mélange, de l'élément spirituel, par opposition au mélange qui existe dans le monde sensible. Les néoplatoniciens, et, à leur suite, le moyen âge, appliquent ce concept à la connaissance, et appellent *pure* une connaissance exempte de toute image sensible (voir par exemple Scot Erigène, *De divisione naturae*, 657 D, 658 B). Descartes aussi déclare que l' « intellectio pura » est celle « quae circa nullas imagines corporeas versatur ». C'est en ce sens que l'école de Wolff prend l'expression « *reiner Verstand* » (intelligence pure), tandis que sa « *reine Vernunft* » (raison pure) constitue le contraire de l'expérience et correspond ainsi à l'a priori (voir Wolff, *Psych. emp.*, § 495 : « ratio pura est, si ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones a priori cognitas). Gottsched suit également cet usage ; voir par exemple *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (1739), p. 485 : intel-

quand l'empirisme moderne cherche, notamment avec l'aide de la doctrine évolutionniste, à déduire aussi de l'expérience l'a priori. A priori est alors ce que n'acquiert pas l'individu isolé, mais ce qui, comme un précipité de l'expérience de tout le genre humain, lui est transmis par hérédité et prescrit à sa pensée des voies déterminées. Alors, ce n'est plus l'individu, mais uniquement l'humanité qui puise dans l'expérience. Mais c'est là un tout autre problème que celui de l'a priori absolu de Kant, et c'est une assez grossière méprise que de croire pouvoir réfuter Kant par Darwin et Spencer. Il faudrait apprendre à penser plus rigoureusement avant de s'occuper de pareilles questions.

Ces changements et cette incertitude dans l'expression font déjà prévoir des problèmes compliqués, et, en effet, l'histoire de la philosophie nous montre nettement ces complications, nous fait voir une lutte millénaire et qui augmente sans cesse d'intensité. Mais, malgré toute sa passion, cette lutte fut peu féconde, parce qu'elle ne prenait pas le problème à son point décisif. On disputait au sujet de l'origine de la connaissance, on se demandait si elle venait de la communication des choses ou de la spontanéité de la pensée. Mais, pour que ce point pût être directement tranché, il faudrait que le contenu de la connaissance, le domaine de notre connaissance, ne fît plus aucun doute et que la question relative à son origine ne revînt pas sans cesse à celle qui concerne son contenu. Or, c'est ce qui se passe en réalité. Nous ne sommes nullement d'accord sur l'état de fait de la connaissance ; les partisans des diverses conceptions nous présentent d'elle des images radicalement différentes sur lesquelles ils

ligence pure = sans représentations sensibles; p. 486 : raison pure = quand il n'entre dans nos raisonnements aucune proposition d'expérience. — L'emploi que Kant fait de l'expression *reine Vernunft* répond donc à l'usage de la langue savante.

fondent leurs démonstrations: mais ils ne démontrent ainsi que pour eux-mêmes, et non pour les autres; le mouvement historique devient une suite de monologues, qui n'a pas pour effet d'amener entre les adversaires un fécond échange de pensées, mais de faire s'enfoncer de plus en plus chacun d'eux dans sa propre affirmation. On ne peut établir ce qu'est la connaissance si l'on ne remonte pas aux questions dernières et, en particulier, à l'unique problème fondamental que nous rencontrons partout dans cette étude, problème qui peut se formuler ainsi: la vie et l'effort de l'homme continuent-ils simplement le mouvement de la nature ou bien introduisent-ils un nouveau degré de réalité? De plus, dans le domaine propre de la connaissance, la controverse au sujet de l'origine de cette dernière engendre continuellement la question de savoir si, à côté des diverses sciences particulières, une philosophie autonome est également possible et nécessaire, de sorte que ce problème joue aussi un rôle dans cette controverse.

Bien qu'il soit hors de doute que la question de l'origine de la connaissance accompagne, depuis Platon, le travail de la philosophie, ce n'est que dans les temps modernes que cette question a pris une place prépondérante. Et cela, par la raison que c'est seulement alors que la vie psychique et le monde qui nous entoure se séparèrent nettement, et que les deux parties durent, en même temps, établir et délimiter avec plus de précision leur pouvoir respectif. Mais si elles se séparèrent ainsi, ce n'est pas parce qu'un esprit d'une plus grande perspicacité eut cette pensée, mais parce que la vie, dans son état fondamental, se divisa en des directions opposées. D'une part, l'intériorité, devenue plus profonde à la suite d'un long travail et de diverses expériences, prit fortement conscience d'elle-même au point de pouvoir se proclamer le noyau du monde et se hasarder à édifier toute une réalité en partant

d'un travail de pensée autonome ; d'autre part, le monde sensible, rejetant le voile dont l'avait recouvert le moyen âge, se dressa en face de l'homme avec une telle puissance et montra une telle solidité de structure, une telle immensité de vie, qu'il sembla être d'une supériorité certaine sur l'existence humaine et capable de donner un contenu à cette dernière, et, par là, à la connaissance.

Une opposition aussi tranchée interdisait toute conciliation pacifique, il fallait que le centre de gravité se trouvât d'un côté ou de l'autre, et suivant qu'on le plaçait ici ou là, la conception que l'on se faisait de la connaissance devait prendre une forme totalement différente. C'est ainsi que naquirent les systèmes du rationalisme et de l'empirisme, dont les vues sur la réalité sont nettement opposées. L'empirisme, qui prend son point de départ dans la conscience de l'individu, peut montrer avec une évidente clarté que cette conscience n'apporte pas avec elle son contenu tout fait, mais qu'elle l'acquiert lentement, par le moyen de diverses impressions et sous la direction du milieu. La philosophie n'avait, ici, qu'à faire rentrer les connaissances dans la conscience, et ce n'est que comme psychologie expérimentale qu'elle pouvait répondre à ces conditions. La connaissance devient facilement ici une pure association de sensations et de représentations sans aucune cohérence interne, et l'on renonce complètement à éclairer la réalité. Cela peut-il encore être de la science, peut-on ainsi dépasser les individus et arriver à quelque chose qui soit la propriété de toute l'humanité, c'est ce qui reste contestable et a été aussitôt contesté à l'aide de solides arguments. Il en est tout autrement du rationalisme. Son point de départ est le fait de la science ; la compréhension précise du caractère propre de cette dernière lui semble motiver la conviction qu'elle ne peut venir du dehors à l'homme, et qu'elle ne peut sortir que du laboratoire de la pensée autonome. Ce sont notamment

les qualités formelles des connaissances scientifiques qui semblent interdire toute dérivation du dehors. Quelle peut être la source des vérités éternelles et universelles qui supportent l'édifice de la science, sinon la nature propre de l'esprit? Mais, par là, la connaissance devient surtout le fait de dégager pleinement ce qui est originairement immanent à l'être raisonnable; le procédé analytique forme le fond du travail scientifique, et notamment du travail philosophique; pour un Leibniz, la philosophie prend la forme d'une mathématique universelle qui, repoussant toujours plus loin les principes de la connaissance, voudrait convertir de plus en plus toute la réalité en des équations rationnelles. Mais, si l'on obtient ainsi une structure systématique de la science, le monde se transforme en même temps, et de plus en plus, en un domaine de pures formes et de rapports, et la réalité menace de devenir de plus en plus pâle et pauvre. Ainsi, l'empirisme ne sut pas donner de forme dominante à cette immense matière, tandis que le rationalisme n'arrivait pas à donner aux formes un contenu suffisant.

Kant s'appliqua de tout son pouvoir à surmonter cette opposition, dont les deux parties se rencontraient dans sa propre nature. Il appartient à la tendance rationaliste en ce sens qu'il élève énergiquement la connaissance au-dessus d'une simple association de représentations et qu'il en fait quelque chose de systématiquement cohérent. Mais à ce rationalisme se trouve mêlée une certaine dose d'empirisme par ce fait que la pensée n'engendre pas la connaissance par une activité purement indépendante, mais qu'elle est liée, dans la connaissance, à la présentation d'une matière; elle ne peut donc atteindre un monde des choses, mais seulement un royaume des phénomènes. Kant se rattache encore à l'empirisme par un sens prononcé des réalités, qui insiste partout sur une compréhension précise des éléments caractéristiques et distinctifs,

tandis que le rationalisme avait une tendance à les atténuer au profit de simples enchaînements d'idées. Si Leibniz pense surtout quantitativement, Kant pense surtout qualitativement; le premier pense par degrés, l'autre par oppositions. Le procédé arbitral auquel ce dernier a recours n'offre pas seulement l'avantage de traiter le problème plus systématiquement qu'il ne le fut jamais, il a aussi essayé de délimiter, avec une netteté toute particulière, la faculté de connaître propre à l'homme. Mais, quelle que soit la largeur avec laquelle une nouvelle époque se mette à traiter l'ensemble du problème, la nouvelle réponse provoque aussitôt de nouvelles questions et de nouveaux doutes. La pensée peut-elle à la fois être liée à un monde étranger et garder son autonomie? N'y a-t-il pas la révélation d'une profonde complication du problème dans ce fait même que l'étude entreprise par Kant n'est nulle part plus détaillée ni plus artificielle que là où il s'agit de rattacher les unes aux autres les fonctions de la pensée et les impressions des sens? Le résultat de l'arbitrage ne peut, non plus, satisfaire aucune des parties. Il ne satisfait pas le rationaliste, parce que le puissant relief donné par Kant au travail de la pensée pousse inévitablement au delà de la liaison à une chose en soi et de la limitation à un royaume des phénomènes; il ne satisfait pas l'empiriste, parce que celui-ci peut, et même doit soulever la question de savoir si ce tissu de formes qui, d'après Kant, rend seul possible l'expérience, n'est pas, au contraire, né peu à peu de cette dernière, ce qui rendrait essentiellement différente la signification de ces formes. La situation incertaine dans laquelle cette dispute place la connaissance serait infiniment plus ressentie, si la philosophie pratique ne venait pas compléter et affermir le système d'idées. Mais le fondement de cette philosophie pratique n'est pas, non plus, au-dessus de toute critique.

On ne peut donc s'étonner que le mouvement de la phi-

losophie tendit à dépasser la solution kantienne du problème de la connaissance, et que même l'opposition se manifestât alors seulement dans toute sa force. A cela contribua aussi la modification spirituelle qui caractérise plus que toute autre le XIXe siècle, à savoir la naissance d'une conception historico-sociale de la réalité, conception qui était encore étrangère à Kant [1]. Les deux parties pouvaient s'emparer de cette nouvelle façon de penser et essayer de faire, avec son aide, ce qui, jusqu'alors, avait échoué. L'histoire prenait alors un aspect totalement différent chez l'une et chez l'autre : là, elle n'était qu'un mouvement unique, poussé par une nécessité interne ; ici, elle était le simple amoncellement d'une infinité de faits chaotiques. En se tournant ainsi vers l'histoire, le rationalisme devint une construction spéculative qui faisait engendrer toute la réalité par le développement du processus de la pensée et cherchait à transformer, de plus en plus, tout donné en une œuvre de la raison. L'expérience, en tant que pure expérience, devait, ici, disparaître complètement. Le procédé analytique de l'ancien rationalisme céda ainsi la place à un procédé synthétique, la philosophie devint une logique embrassant le monde et régnant notamment à travers toute l'histoire, et qui, attirant à elle toute connaissance, ne laissait plus aucune autonomie aux diverses sciences. Tout autre fut la manière dont procéda l'empirisme. Celui-ci trouvait notamment dans la doctrine scientifique de l'évolution un appui pour sa tentative de faire dériver de l'expérience tout ce qui est pré-

1. Voici, entre autres, un passage de la préface à la *Critique de la Raison pure* (III, 11, Hart.) qui montre comment Kant, d'accord en cela avec l'ancien rationalisme, refuse à la doctrine des principes un mouvement historique : « La métaphysique est, d'après les notions que nous en donnons ici, la seule de toutes les sciences qui puisse se promettre, et cela en peu de temps et avec peu d'efforts, mais des efforts réunis, une perfection telle qu'il ne reste à la postérité qu'à tout organiser selon ses intentions et à la manière didactique, sans pouvoir le moins du monde en augmenter le contenu. »

sumé appartenir en propre à l'esprit. La connaissance devenait ici une croissante adaptation au milieu, et la lutte pour la vie devait donner à cette adaptation une forme de plus en plus adéquate au but, de plus en plus économique ; c'est de là que devait être sorti tout ce que notre pensée présente de tendances et de formes générales et tout ce qui, considéré simplement au point de vue de l'individu, apparaît comme un a priori. A toute structure interne et logique de la connaissance se substitue alors la simple réalité de fait, et à toute explication une simple description. Il n'y a pas place ici pour une philosophie autonome ; toute connaissance authentique devient science de la nature. Ce n'est que sous forme d'une mise en relief et d'un classement des principaux résultats de cette science de la nature que la philosophie peut encore exister.

Le véritable travail du XIXe siècle suivit son chemin entre ces oppositions ; si, dans les premières décades de ce siècle, le rationalisme fut favorisé par le haut sentiment que l'homme avait de lui-même et par le rôle prédominant que jouaient dans ses préoccupations les questions de culture intérieure, l'empirisme le fut par le retour de la vie à l'existence sensible et par l'immense afflux des connaissances de fait provenant de la nature, de l'histoire, de la vie politico-pratique. Si, auparavant, l'homme se sentait au centre de la réalité, s'il lui était permis de croire qu'il pouvait en réunir entre ses mains tous les fils et en éclairer complètement, par l'activité de son esprit, l'obscurité primitive, il succombe maintenant sous la conscience de son infinie petitesse ; relégué du centre à la périphérie, il ne peut plus espérer pouvoir faire sortir de lui-même la réalité, il lui faut attendre avec modestie et soumission qu'elle s'ouvre à lui. Mais ce n'est pas seulement cette nécessité, c'est aussi un désir intérieur qui pousse l'homme à s'abandonner à l'expérience. C'est

l'aspiration vers plus d'immédiateté, vers un caractère de fait plus marqué, vers plus de richesse de vie que n'en offrait la pensée rationaliste, où le monde se trouvait enfermé dans un réseau flottant de concepts et de formes. Ce procédé commence à être ressenti comme un appauvrissement et une volatilisation de la vie, tandis qu' « un insatiable désir de réalité devient l'âme puissante de la science actuelle » (Dilthey)[1].

Naturellement, les essais de compromis et de conciliation n'ont pas manqué. Une reprise de la conception kantienne fournit la preuve que l'expérience, si précieuse qu'elle puisse être, n'engendre jamais par ses propres moyens une connaissance scientifique, et qu'il faut, pour cela, l'aide continuelle de la pensée. Dans un ordre d'idées analogue, on put démontrer que les diverses sciences renferment des postulats qu'elles sont incapables de justifier elles-mêmes et qui indiquent qu'il faut aller au delà de ces sciences. Mais une telle régression était de nature plus négative que positive : elle pouvait bien montrer, au delà du monde de l'expérience, des énigmes encore sans solution, mais elle n'ouvrait pas, en face de ce monde, un nouveau cercle de vie et d'idées, elle ne poussait pas à une attitude philosophique particulière, à une philosophie autonome; la philosophie devenait, simplement, une suite de réflexions critiques entourant les diverses sciences, capable d'offrir au spécialiste la plus intéressante occupation, mais contribuant à peine à élever la vie de l'esprit, et incapable, vu l'absence d'un principe dominant, de surmonter la subjectivité de points de vue purement individuels.

1. James (*Pragmat.*, p. 9) dit avec raison : « Depuis cent cinquante ans, les progrès de la science ne semblent avoir d'autre signification qu'un continuel agrandissement du monde matériel et une continuelle diminution de l'importance de l'homme. Le résultat est un accroissement de la manière naturaliste et positiviste de sentir ». Voir aussi p. 8 : « Jamais il n'y a eu, autant qu'aujourd'hui, de gens à tendances d'esprit nettement empiriques ».

L'humanité, qui avait possédé depuis des milliersd'années un monde commun d'idées et de convictions, voyait celui-ci lui échapper. Et la joie causée par l'abondante accumulation des faits rendait à peine sensible l'énormité de cette perte non plus que l'éparpillement et l'appauvrissement intérieur de l'homme qui menaçaient d'en être la conséquence. Mais cela ne peut durer longtemps. Car le désir d'un système d'idées cohérent et d'une unité interne de la vie est trop profondément enraciné pour qu'il puisse être étouffé d'une manière durable; de nos jours déjà, une réaction se dessine nettement. Les diverses sciences elles-mêmes exigent plus d'unité, vu que leur propre achèvement les amène à s'occuper plus à fond de leurs principes et de leurs postulats, et que, ce faisant, elles découvrent des rapports avec d'autres domaines et sont forcées de tendre vers un ensemble. On entend de nouveau, et des côtés les plus différents, réclamer une synthèse. Or, il n'y pas de synthèse véritable tant que la réunion reste une simple juxtaposition; la synthèse ne peut aller jusqu'à la racine qu'en dégageant vigoureusement des idées et des convictions communes : mais il faut, pour cela, un point de vue supérieur à la juxtaposition; il faut, pour cela, une philosophie autonome.

La vie sociale pousse plus fortement encore en ce sens. On peut, de moins en moins, fermer les yeux sur le mauvais côté de la soumission complète au monde empirique, de la complète transformation de la vie en travail : à savoir, le manque d'un recours à une unité supérieure qui transforme la vie en vie autonome et, par là, en véritable possession, le vide spirituel malgré la débordante abondance d'impressions extérieures, l'incertitude au sujet de l'ensemble en dépit de la solidité des diverses parties. Toute vie spirituelle et, en même temps, tout le sens et toute la valeur de notre existence deviennent alors l'objet de doutes, et l'homme sent disparaître le sol sous

ses pieds; aussi est-il impérieusement poussé à revenir aux bases dernières de son existence et à lutter pour se conserver une âme. De tels problèmes interdisent qu'on s'en tienne à la pure expérience, ils nous incitent à chercher de nouvelles possibilités et à réviser de fond en comble notre rapport à la réalité. Mais, en même temps, la philosophie rentre en ligne, non pas comme une simple auxiliaire qui doit aider à élaborer le monde de l'expérience, mais comme le support d'un domaine de pensée indépendant, comme une puissance créatrice et rénovatrice.

b. — LA LÉGITIMITÉ D'UNE PHILOSOPHIE AUTONOME

Commençons notre étude en examinant la question de l'autonomie de la philosophie, puisque la réponse à cette question décide de l'aspect total de la connaissance. Mais comment arriver ici à une réponse? Que l'on ne puisse, pour le problème de la connaissance, se rattacher immédiatement au passé, que celui-ci ne nous présente pas de fil conducteur que l'on puisse simplement reprendre et suivre, c'est ce qu'a montré notre aperçu du mouvement historique universel et ce qui s'est trouvé confirmé par la situation particulière du temps présent; nous sentons aujourd'hui plutôt une divergence qu'une concordance avec les travaux antérieurs, et ceux-ci nous barrent plutôt la route qu'ils ne nous l'indiquent. Le développement de la vie spirituelle a de plus en plus éloigné intérieurement l'une de l'autre la nature et l'âme, et, par là, il empêche aussi la connaissance de les réunir immédiatement, il la contraint à se décider soit pour l'une soit pour l'autre. Et c'est ce qui eut lieu : des conceptions du monde totalement différentes apparurent et chacune revendiqua pour elle la

vérité. Mais aucune n'était assez forte pour s'imposer exclusivement, et la recherche ramenait sans cesse de l'une à l'autre. Une telle expérience recommandait une entente pacifique, une délimitation arbitrale, pour lesquelles le moyen le plus facile semblait être de reconnaître l'existence de divers facteurs dans la connaissance et de recourir tantôt à l'un tantôt à l'autre. C'est ce que fit la distinction kantienne de forme et de matière. Mais cette solution échoue devant la difficulté, voire l'impossibilité où l'on est de réunir des facteurs non seulement divers, mais de nature absolument différente, d'associer pour une action commune perception sensible et activité logique. Nous semblons ainsi ne pouvoir ni nous décider pour l'une des deux choses, ni garder les deux choses à la fois. A cette expérience venue de l'ensemble de l'histoire se joignent des impressions et des impulsions contradictoires provenant du temps présent. Nous ressentons de plus en plus le vide intérieur d'une vie et d'une pensée uniquement occupées du monde de l'expérience, et, en même temps, l'expérience nous enserre avec une puissance sans cesse croissante. Nous voulons plus d'autonomie de la pensée, et, en même temps, l'aversion pour les systèmes spéculatifs nous fait hésiter à chaque pas en avant et nous rend méfiants à l'égard de toute métaphysique.

Une situation si confuse oblige à envisager directement le problème et à le traiter pour lui-même. Commençons par cette question : Qu'est-ce qui pousse l'homme à s'efforcer de dépasser le monde de l'expérience, qu'est-ce qui donne de la puissance à cet effort? Est-ce la nature de la pensée même qui conduit vers cette voie et qui fournit aussi les moyens de la suivre? C'est ce que l'on a dit de toute antiquité, c'est ce que nous entendons encore dire souvent aujourd'hui. La pensée, semble-t-il, renferme des exigences que le monde de l'expérience ne satisfait pas, et cependant une nécessité interne de son être en réclame la satisfaction.

Elle doit donc transformer ce monde, et même esquisser en face de lui un monde nouveau, puisque, en somme, sa propre nécessité interne doit avoir pour elle plus d'importance que toutes les impressions venues du milieu. Cela serait simple et convaincant, si seulement la nécessité affirmée par la pensée ne voulait pas avoir plus d'importance que la pensée même et si le monde esquissé par elle ne prétendait pas à être la propre vérité des choses. Or c'est ce qui arrive, et, ce faisant, la pensée franchit les limites de son propre domaine; son droit à agir ainsi, elle ne peut l'appuyer que sur des hypothèses artificielles qui, lorsqu'on veut les suivre, ne cessent de donner lieu à des complications et à des difficultés. Comment échapper ici au reproche que la pensée ne voit dans le monde que les images humaines qu'elle y projette? C'est aussi une chose singulière que cette prétendue nécessité de la pensée. Comme cette nécessité se refuse et doit se refuser à être plus amplement motivée, ce serait au sentiment qu'il appartiendrait de décider, au sentiment d'une incontestabilité, d'une contrainte absolument irrésistible. Mais cette contrainte peut-elle être réellement sentie, et le sentiment ne conduit-il pas inévitablement au subjectif et à l'individuel? On voit en effet des philosophes éminents soutenir, comme des nécessités de la pensée, des exigences absolument contradictoires; Hegel fait convertir par la pensée toute réalité en mouvement, tandis que Herbart voudrait éloigner de la réalité tout mouvement; le premier célèbre la contradiction comme la force qui meut et qui élève le processus du monde, l'autre ne veut la tolérer en aucune manière. De ces deux nécessités de la pensée, quelle est la vraie, quelle est celle qui doit nous lier, nous autres?

Une élucidation du monde en partant de la pensée pure et simple ne serait possible qu'à une seule condition: il faudrait que la pensée portât en elle ou engendrât par son mouvement toute la réalité; alors, en se connaissant

elle-même, la pensée connaîtrait en même temps le monde, et le processus de la vie aurait sa vérité en lui-même, il n'aurait pas besoin d'en attendre du dehors la confirmation. Aussi la logique du problème poussa-t-elle la philosophie, depuis Plotin jusqu'à Hegel, dans cette voie qui apparaissait comme la seule qui permît de surmonter la scission entre pensée et être. Mais quels obstacles rencontre l'absorption de la réalité par la pensée, et combien le monde menace alors de se transformer en un séjour des ombres peuplé de concepts formels, c'est ce que l'expérience du système hégélien a montré trop nettement pour qu'on puisse l'oublier de sitôt.

Mais si la pensée ne coïncide pas avec l'être, et si l'on ne peut non plus atteindre par elle à un être extérieur, il n'y a pas, en somme, de connaissance possible en partant de la pensée prise isolément, et il est notamment impossible d'édifier, à côté du monde de l'expérience, un royaume d'idées autonome. Tout espoir de réussite repose donc sur cette condition que la pensée entre dans des relations plus étendues et se trouve ainsi dans un autre rapport avec la réalité; or, c'est ce qu'elle fait effectivement. Bien loin que la pensée forme à priori tout le cercle intellectuel de l'homme, celui-ci est occupé d'abord par les associations des idées particulières avec leur mécanisme; la pensée, avec sa tendance objective, avec ses lois internes, avec son embrassement synoptique de la diversité par opposition à l'écoulement successif des enchaînements de représentations, doit faire effort pour lutter et pour s'imposer. Or, elle ne le peut et n'est, en somme, une force vivante qu'en tant que fragment et expression d'un nouveau degré de vie surgissant chez l'homme. Mais, ici, nous arrivons au concept de la vie de l'esprit, tel que nous avons appris à le comprendre, en le distinguant de la simple vie psychique. Dans la vie spirituelle, nous avons reconnu un changement de toute la réalité, dans lequel elle

développe une profondeur et, en même temps, se concentre en une vie cosmique; participer à la vie de l'esprit signifie donc aussi participer à une vie cosmique; ce ne sont pas des expériences provenant d'un point isolé, mais des expériences provenant de l'ensemble, qui naissent de ses mouvements et de ses transformations. Cette nouvelle vie s'est également montrée supérieure à l'opposition de sujet et d'objet; elle n'est pas une moitié d'être qui aurait besoin, pour être complétée, de quelque chose d'étranger; au contraire, cette vie souverainement active s'élève au-dessus de cette opposition, elle renferme en elle l'ébauche d'une réalité autonome et tend, dans son mouvement, à un plein développement de cette réalité. — Or, cette vie de l'esprit, et non pas l'homme pur et simple ou l'individu isolé, est le support de la pensée et de tout effort pour connaître, et la connaissance apparaît sous un nouveau jour si elle ne se dirige plus vers elle-même ni vers un être situé extérieurement, mais essentiellement vers la vie de l'esprit par laquelle elle est elle-même embrassée; elle ne peut devenir connaissance du monde que si la vie de l'esprit constitue le cœur de la réalité.

Sans doute, toute science a son fondement dans la vie de l'esprit et possède en même temps un caractère cosmique, mais il est facile de voir comment la philosophie trouve ici une tâche particulière. Tout effort pour connaître repose sur un rapport d'ensemble à ensemble. Mais ce rapport peut demeurer à l'arrière-plan sous forme de postulat tacite, et le travail peut se diriger vers les divers domaines ou les diverses relations; il faut qu'il y ait une science à part, qui traite l'objet comme un tout, qui dégage surtout avec une pleine clarté le fait fondamental, et cherche à établir le contenu de ce fait ainsi que la situation de ce dernier par rapport au monde qui nous entoure: cette science est la philosophie. Autant il est certain que la vie de l'esprit n'est pas un assemblage

de points isolés mais un tout intérieur, autant on peut s'attendre avec confiance à ce que la philosophie ouvre une nouvelle vue sur le monde, à ce que, quelle que soit l'importance de ce qu'elle reçoit nécessairement des diverses sciences, elle soit capable de leur opposer un travail autonome et, en partant de celui-ci, de transformer de nouveau en problèmes tous les faits qui lui sont apportés.

Le fait d'une vie de l'esprit embrassant le monde est ainsi le pivot de toute considération philosophique et l'axiome des axiomes. Il suffit de reconnaître l'existence d'un nouveau degré de réalité au-dessus de la nature pour que l'aspect du monde se modifie et que la nature apparaisse aussi sous un jour différent. Mais la vie de l'esprit n'est pas seulement quelque chose de plus par rapport à la nature; elle doit, aussi certainement qu'elle représente la conversion de la réalité vers sa propre intériorité, aussi certainement qu'elle représente la coïncidence de la vie avec elle-même, vouloir être le degré suprême et définitif; mais, en cette qualité, elle doit émettre la prétention de tout comprendre par elle-même et de tout mesurer à sa propre échelle. Or, cette prétention conduit nécessairement à la question de savoir jusqu'à quel point la vie de l'esprit présente dans l'homme est à la hauteur de cette tâche; il faut apprécier les résistances, examiner la possibilité de les surmonter, et de la réunion de sa grandeur et de ses limites résulte une nature propre à l'homme.

Tout cela impose à la philosophie une tâche spéciale, lui ouvre une vue autonome sur le monde, et, par là, son travail prend des traits caractéristiques, parmi lesquels trois sont notamment à mettre en relief.

1. Si la philosophie s'efforce d'aller de l'ensemble de la vie de l'esprit à l'ensemble de la réalité, son travail ne se trouve pas à l'intérieur d'un domaine donné, mais elle doit d'abord établir ce domaine; elle ne trouve pas son

monde à elle, mais doit d'abord le former; l'ensemble qu'elle cherche ne vient jamais du dehors à sa rencontre, il veut être esquissé en partant du dedans, il exige une synthèse de nature créatrice. Cette image que la philosophie se fait du monde est notamment poussée à l'autonomie par ce fait que l'existence qu'embrasse sa synthèse ne peut entrer en elle sans subir une transformation. Car ce que cette existence offre est d'espèce beaucoup trop différente pour pouvoir être raccordé sur-le-champ. La rencontre de nature et de monde intérieur dans une seule réalité est surtout ce qui pousse impérieusement à une transformation du donné. Une tendance à la métaphysique se trouve indestructiblement implantée, notamment dans le travail de la pensée moderne, par ce fait même que notre époque a mis en pleine lumière l'opposition entre nature et âme, et que cette opposition, dès qu'on essaie de l'embrasser d'une manière immédiate, devient nécessairement une intolérable contradiction. En même temps aussi, c'est à l'activité philosophique elle-même de juger quelle part de notre cercle de vie et d'idées entre dans cette synthèse et collabore à sa formation. Car tout ce qui nous est connu d'une façon quelconque n'est pas présent dans cette synthèse philosophique. Il faut aussi trouver d'abord le point central et dominant autour duquel tout se groupe et qui donne à l'ensemble une forme particulière, et ce point peut être cherché à des endroits différents. Ici, les divergences entre les diverses époques sont considérables. Après que le moyen âge eut soumis à la religion toute la vie de l'esprit, l'*Aufklärung* réclama une plus vaste ampleur de réalité, mais elle la trouvait dans la juxtaposition de nature et d'âmes individuelles, juxtaposition qui ne pouvait être soumise, sans violence, à une unité dominante. Le mouvement qui commence avec Kant engendre le concept d'une vie autonome de l'esprit, et fait de celle-ci et de son développement historico-social le noyau de

l'ensemble. Mais, comme il fait de plus en plus résider la vie de l'esprit uniquement dans la pensée, la réalité qu'embrasse cette vie se rétrécit, une réaction devient inévitable, et cette réaction menace d'éloigner de nouveau la vie de l'esprit de l'horizon de la philosophie et de retomber ainsi dans la conception que l'*Aufklärung* se faisait de la réalité; en même temps, on est fâcheusement impressionné par l'absence d'un point central et dominant, point que, en réalité, une vie autonome de l'esprit peut seule donner.

Que la question de savoir combien il entre de réalité dans la synthèse philosophique et où se trouve le point saillant de cette synthèse, redevienne ainsi sans cesse un problème, c'est ce qui montre bien la plus grande liberté du travail philosophique; malgré toute sa connexité avec les diverses sciences, ce dernier est poussé à la spéculation par l'exigence d'une hardie marche en avant et d'audacieuses hypothèses. L'aide de l'imagination intellectuelle est ici indispensable; mais les formes qu'esquisse cette imagination, elle ne peut les rendre capables de faire impression sur l'homme qu'en empruntant des images précisément à ce monde de l'expérience au delà duquel la philosophie nous conduit.

Tout cela est plein de risques, mais il n'y a pas de grande entreprise sans risques, et si la philosophie veut transformer en liberté toute notre existence et nous transporter d'un monde donné dans un monde à nous, formé par nous-mêmes, il faut qu'elle accepte aussi les risques de la liberté. Quoi qu'il en soit, l'entreprise hasardeuse de la philosophie apparaît sous un tout autre jour dans notre conception que dans les systèmes de construction conceptuelle en l'air. Car, chez nous, l'effort se dirige avant tout vers un fait qui est la base de la pensée même, vers le fait d'une vie de l'esprit embrassant le monde; ce qu'il y a dans cette vie de l'esprit est à établir comme fait, est à montrer, et non à déduire.

quel est son rapport au monde qui nous entoure, quelle résistance elle y rencontre, et comment elle doit, pour surmonter cette résistance, se développer elle-même, tout cela est une question de fait, mais d'un fait qui ne peut venir du dehors et qui doit sans cesse être conquis de nouveau en embrassant toute la vie, en s'élevant péniblement jusqu'à une vue et à une comparaison d'ensemble à ensemble. Il y a, là-dedans, un acte libre que l'on ne peut imposer à aucune époque, à aucun individu, et qui, cependant, ne devient nullement affaire de goût et de caprice individuels.

2. Seule, la philosophie justifie un effort pour s'élever de la connaissance superficielle (*Kennen*) des choses à une connaissance véritable (*Erkennen*). Car celle-ci consiste à s'assimiler les choses, à se retrouver soi-même, à se reconnaître soi-même en elles. Or, c'est ce que n'offre jamais le monde de l'expérience avec sa juxtaposition, mais c'est aussi ce qui ne peut être atteint en faisant entrer les choses dans la vie psychique subjective, dans la conscience simplement humaine. Car une telle conscience ne fait qu'introduire dans le monde sa propre subjectivité, elle donne au monde une forme humaine et n'offre ainsi, même dans sa plus haute perfection, qu'une différence de degré avec cette puérile personnification du milieu qui caractérise les époques primitives. Une intériorité qui n'est pas imposée du dehors aux choses, mais qui révèle leur être véritable, n'apparaît que dans la vie de l'esprit qui se cherche et se trouve elle-même dans les choses, qui, avec sa force embrassante, transforme les résistances en obstacles internes et fait de la lutte contre ces résistances quelque chose d'intérieurement vécu. Or, c'est la philosophie qui se charge de ce mouvement vers l'illumination intérieure et la compréhension de la réalité. Jusqu'à quel point l'homme peut-il réussir à spiritualiser ainsi le monde, jusqu'à quel point cette spiritualisation est-elle possible dans une situa-

tion donnée, c'est une autre question; mais soulever le problème de la véritable connaissance annonce déjà un revirement complet et empêche que l'on se satisfasse d'une connaissance superficielle des choses. Tous les obstacles et tous les doutes laissent intact le fait que, chez l'homme, commence un éclaircissement de la réalité; mais comment l'homme pourrait-il penser quoi que ce soit au sujet de l'ensemble du monde sans prendre pour point de départ de sa pensée l'ensemble du monde? Aussi le mouvement pousse-t-il impérieusement, au delà d'un simple arrangement, d'une simple stratification des phénomènes, vers la conquête d'une âme; les limites elles-mêmes ne pourraient être ressenties comme telles, si la vie et la pensée humaines ne leur étaient pas supérieures en quelque façon. Or, la représentante autorisée de cette aspiration à une âme est la philosophie, et elle peut s'attaquer avec une énergie particulière à cete tâche de l'intériorisation de la réalité, quand la vie de l'esprit est clairement reconnue comme étant le soutien de cet effort et quand toute l'existence est mise en relation avec elle.

3. Enfin, c'est la philosophie qui dégage plus nettement la connexité de l'effort vers la connaissance avec l'ensemble de la vie de l'esprit, et qui donne ainsi à cet effort plus de sûreté, de force et de signification. La philosophie a besoin de cette vie, parce que, seuls, le contenu et la force de cette dernière l'élèvent au-dessus du niveau d'une stérile réflexion, et, d'une recherche tâtonnante, l'amènent à une création assurée; la vie a besoin de la philosophie, parce que ce n'est que par elle qu'elle arrive à être pleinement éclairée, qu'elle parvient à une union et à une originalité complètes.

Comment la philosophie sort de tout l'ensemble de la vie et prend des formes différentes suivant la situation particulière de celle-ci, c'est ce que nous montre toute comparaison entre les diverses époques et les diverses civilisa-

tions. Quelle différence complète, par exemple, entre la nature et la tendance de la philosophie dans la civilisation hindoue et dans celle de l'Asie occidentale et de l'Europe, conformément au type de vie existant ici et là! Là, nous voyons moins une pénétration et une domination du monde qu'un détachement et un affranchissement à l'égard de celui-ci, non pas un renforcement de la vie pour qu'elle s'impose même contre les plus dures résistances, mais un abaissement, une dissolution de toute solidité, un effacement et un anéantissement, une contemplation profonde mais inactive; ici, au contraire, un puissant instinct de vie, une ténacité à maintenir l'existence vis-à-vis de toutes les résistances, un retour à l'affirmation de soi-même après tout ébranlement et toute annihilation apparente, une marche en avant, à travers tous les obstacles, vers la création de nouveaux mondes et vers l'établissement de nouvelles formes de vie. En même temps, la philosophie devient davantage, elle aussi, pénétration dans le monde, lutte contre les résistances de celui-ci, progrès par la victoire sur ces résistances. — Mais nous n'avons pas besoin d'aller si loin pour apercevoir la connexité de l'effort philosophique avec l'état d'ensemble de la vie de l'esprit; l'expérience même du XIXe siècle la montre avec une pleine clarté. Pourquoi les systèmes de spéculation planant dans les nuages ont-ils pu entraîner irrésistiblement nos pères, tandis qu'ils nous sont devenus complètement étrangers et ne peuvent jamais, malgré le zèle avec lequel on essaie de les faire revivre, acquérir une force véritablement convaincante? Parce que, depuis, la situation d'ensemble et, en même temps, la disposition fondamentale de la vie se sont essentiellement modifiées. Autrefois, l'homme, avec son activité spirituelle, se sentait au centre du monde; de même que cette activité semblait transformer toute réalité en raison, de même ses conceptions pouvaient espérer, en marchant courageusement de l'avant,

pénétrer jusqu'au tréfonds du monde, et la pleine possession de la vérité n'apparaissait pas comme une exigence trop hardie. Aujourd'hui, au contraire, nous sommes dominés par le sentiment de l'extrême petitesse de l'homme vis-à-vis de l'incommensurable univers, et nous ne nous sentons plus au centre, mais à la périphérie des choses; aujourd'hui, la vie spirituelle ne se concentre plus en une création synthétique, et, en même temps, nous sommes gênés par de graves complications dans le propre domaine de l'homme. Pour qu'un effort philosophique puisse s'affirmer dans une pareille situation, il faut d'abord que nous rassemblions des forces pour cet effort, et il semble bien que nous ne puissions avancer que lentement et prudemment, en partant de la lisière des choses.

Mais, de même que la philosophie puise dans l'ensemble de la vie, de même elle réagit aussi sur cette dernière. Tout grand travail philosophique porte en lui un essor de toute la vie de l'esprit; il n'est pas le produit d'une habileté purement intellectuelle, mais l'œuvre et la confirmation de toute notre nature spirituelle, et aussi la conservation d'une personnalité qui embrasse le monde. Ce qui caractérise précisément toutes les œuvres philosophiques véritablement grandes, c'est qu'il ne se produit pas seulement en elles un éclaircissement des idées, un élargissement de l'horizon intellectuel, mais qu'il s'accomplit, par leur travail, un développement du mouvement même de la vie, un accroissement de la réalité spirituelle. La philosophie ne fournit nullement de simples reproductions de choses finies, elle prend elle-même part à la formation et à l'édification; aussi, loin d'être, dans sa nature la plus intime, une froide contemplation, intéresse-t-elle fortement, passionnément, notre être tout entier. Seul, un tel rapport avec l'ensemble de la vie explique la situation et l'importance de la philosophie dans l'existence humaine, situation et importance qui, sans cela, renferment une énigmatique

contradiction. Car, envisagée extérieurement, la philosophie apparaît comme un pêle-mêle de systèmes qui se contredisent réciproquement et semblent avoir pour effet de se supprimer les uns les autres, et qui, de plus, considérés en gros, ont toujours trouvé auprès de l'humanité plus d'aversion que d'assentiment. Mais, en même temps, nous voyons la vie spirituelle s'appauvrir et dépérir dès qu'elle abandonne toute relation avec la philosophie. C'est ce qui se manifeste, avec la plus grande évidence, pour la religion : comme elle devient étroite et pauvre, là où elle renonce à toute philosophie! La contradiction se résout lorsqu'on reconnaît cet enchaînement de la philosophie avec l'ensemble de la vie. Car, alors, sa principale fonction n'est plus de fournir des doctrines bien arrêtées, mais d'élever intérieurement le processus de la vie, d'augmenter ce qu'il y a en nous d'autonome et d'originel, de nous rendre capables de voir dans les choses plus d'ensemble, plus d'intériorité, plus d'essentialité.

Cette union de la philosophie avec la vie est également propre à rendre compréhensible sa dissociation en diverses tendances, sans les mettre toutes sur le même plan et, par là, renoncer à une vérité universelle. En effet, ce qui décide aussi de la nature de la philosophie, c'est ce qu'elle déclare être le centre de la vie et dans quel rapport est à l'ensemble de la réalité l'organisation qui résulte de là. Il s'agit de savoir d'abord s'il s'accomplit une synthèse unifiante, ou si la vie s'en tient à une simple juxtaposition ; dans ce dernier cas, il ne peut absolument pas y avoir de philosophie. Mais s'il y a un essai de synthèse, la question principale est alors la suivante : est-ce l'existence naturelle, dont relève aussi la vie sociale ordinaire, ou bien un domaine supérieur d'immanence de la vie à des valeurs et à des contenus spirituels, qui forme le principal point d'appui de la pensée? Dans le premier cas, nous avons le naturalisme avec son

empirisme, dans le second, l'idéalisme avec son aprioriisme. Il y a encore une décision à prendre, au sein de l'idéalisme même, quand il faut répondre à la question de savoir comment la vie spirituelle, dans son essor, se comporte vis-à-vis des résistances que l'état du monde lui oppose. Si l'idéalisme croit pouvoir, par un plein épanouissement de sa propre force, surmonter toute résistance et même s'assimiler complètement ce qui a l'air de lui être hostile, on a un idéalisme pur: mais celui-ci tendra à la construction spéculative et à un dédain de l'expérience. Là où, au contraire, la résistance semble impossible à surmonter par une force spirituelle, on verra se développer le pessimisme, qui, dans la théorie de la connaissance, engendrera un scepticisme; cette attitude pose le but dans le sens de l'idéalisme, et, par là, elle doit être rangée à côté de celui-ci; mais, en déclarant que ce but est absolument hors d'atteinte, elle laisse la vie sous la pénible domination d'une contradiction fondamentale. Là où, par contre, la résistance est bien reconnue dans toute sa gravité, mais où paraît cependant possible un perfectionnement de la vie qui délivre du moins de toute paralysie son fond le plus intime, là se développera un idéalisme que l'on pourrait nommer positif; cet idéalisme pousse à une métaphysique qui reste nettement distincte d'une construction purement conceptuelle. Considéré de ce point de vue, l'idéalisme pur apparaîtrait comme un idéalisme abstrait qui ne pénètre pas assez profondément dans le donné de la réalité et qui ne prend pas assez au sérieux les résistances de cette dernière. Les principaux types de pensée philosophique qui se forment ainsi ne peuvent ni être regardés comme des possibilités d'égale valeur, ni vivre pacifiquement les uns avec les autres: il n'y a qu'une seule de ces possibilités qui puisse être considérée comme l'expression parfaite de la vérité; mais, en même temps, une telle union avec la

vie rend évident que la décision de l'homme sera essentiellement déterminée par sa propre situation et expérience ainsi que par le travail et l'état d'esprit de son époque, et que, par conséquent, bien qu'il soit certain qu'il n'existe qu'une seule vérité, il arrivera difficilement que nous nous rencontrions tous dans cette unique vérité.

Nous n'avons pas à craindre, d'ailleurs, que cet étroit rattachement de la philosophie à l'ensemble de la vie l'expose aux bouleversements des situations historiques et la livre à un relativisme destructeur. Car il ne pourrait en être ainsi que si la vie spirituelle n'était qu'un produit de l'existence historico-sociale et, en même temps, un phénomène se produisant dans l'homme pur et simple. En réalité, toute spiritualité historico-sociale n'est que le développement d'une vie de l'esprit supratemporelle et supérieure à toute existence purement humaine. La civilisation n'a une âme et n'est une véritable civilisation qu'autant qu'elle participe à cette vie de l'esprit. Quelque chose de supratemporel agit dans tout grand phénomène historique, quelque chose de surhumain dans tout essor spirituel de l'homme. Dégager ce supratemporel et ce surhumain, en un mot l'absolu, telle est la tâche pour laquelle la philosophie est particulièrement qualifiée. Car elle n'a pas seulement la plus grande largeur d'horizon, c'est elle qui peut le mieux, en vertu de la liberté de la pensée, arriver aux faits originels et, en même temps, à une considération *sub specie aeterni;* elle peut, par un renversement général, arracher notre vie au pur torrent des choses et l'affermir en elle-même, elle peut exercer une critique sur tous les travaux existants, en les ramenant au processus fondamental et aux nécessités internes, et en les appréciant à ce point de vue; elle peut aussi, en partant de là, leur présenter de nouvelles tâches. Par ce renversement de la situation première, la philosophie n'exprime qu'une nécessité générale de la vie de l'esprit

et sert à élever celle-ci à une pleine autonomie, à un état pleinement originel. Dans la tendance vers ce but, il y a déjà une transformation de la vie et une délivrance, et l'aspect de la vie ainsi que celui de toute la réalité deviennent différents. Une seule chose suffit à rendre importante cette transformation, à savoir que, en présentant des exigences absolues, elle nous donne conscience de la médiocrité de ce que nous possédons et nous fasse pressentir de plus grandes profondeurs[1].

c. — LA TENDANCE A LA MÉTAPHYSIQUE

La philosophie, comme nous l'avons vu, n'acquiert une tâche particulière qu'en s'élevant au-dessus du monde de l'expérience; elle n'arrive pas à cette tâche après coup, elle la contient a priori. C'est pourquoi son travail a, originairement, une tension considérable; mais celle-ci s'accroît, jusqu'à devenir une absolue contradiction, par les expériences particulières de la sphère humaine. La forme que prend ici la vie de l'esprit contredit absolument son

1. Citons ici un passage du profond Steffensen, bien que la marche de sa pensée ne soit pas complètement analogue à la nôtre. Il dit (voir *Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, p. 6) : « Ce n'est pas d'elle-même, de ses œuvres ou de sa puissance particulière ou de la pureté de sa passion, qu'elle (*la philosophie*) tire sa gloire, mais de la hauteur lunineuse où plane l'objet auquel elle s'est vouée et dont elle reçoit les communications. C'est pourquoi elle peut, sans danger, avouer sa propre impuissance et, de temps à autre, se taire un moment et marcher sans aucun éclat; la vénérable antiquité de son existence assure néanmoins aux hommes qu'une connaissance parfaite viendra porter la lumière dans l'apparence variable de ce monde et de notre habituelle façon de penser. Ce que sont les distances terrestres par rapport à la profondeur du ciel des étoiles fixes, les concepts et les mesures de la science empirique le sont à la connaissance vers laquelle s'efforce la philosophie, et les plus fortes convictions de l'opinion commune, quand elle les compare à la certitude de pressentiment de laquelle elle part, ne lui apparaissent que comme des vues flottantes et éphémères. Un point de vue devant lequel s'ouvre un horizon aussi incommensurable, saura bien maintenir son autonomie et son indépendance. »

essence; quiconque reconnaît nettement cette contradiction ne peut échapper à la décision, ou bien de renoncer à la vie de l'esprit, ou bien de l'affirmer par opposition au monde existant et d'en faire le fondement d'un monde *sui generis*. La vie de l'esprit ne peut dominer la réalité et l'attirer à elle si elle n'a pas une pleine autonomie; or, dans notre sphère humaine, elle ne constitue, si on l'envisage du point de vue de la nature, qu'un simple épiphénomène, et du point de vue de l'existence historique, qu'un produit postérieur de la vie sociale; la vie de l'esprit va du tout aux parties, tandis que, dans l'existence immédiate, toute union est un assemblage d'éléments particuliers; il faut à la vie de l'esprit de l'autonomie et de l'originalité, tandis que notre existence montre un enchaînement général et, par là, une absence de liberté dans toute action; la vie de l'esprit donne sa vérité comme supérieure au temps, tandis que la vie humaine s'écoule dans le temps et doit en suivre les modifications. D'autre part, la vie de l'esprit ne peut agir en nous comme force cosmique sans engendrer aussi un aspect particulier du monde; s'il nous faut donc tenir à cet aspect et si nous rencontrons, ce faisant, une résistance générale de la part du monde immédiat, nous avons à travailler en opposition avec ce dernier. En allant ainsi jusqu'à s'opposer au monde au lieu de se borner à le dépasser, la spéculation devient métaphysique. De même que celle-ci marque plus fortement et dégage plus nettement les traits caractéristiques de la philosophie, de même elle renforcera ce renversement de la conception du monde accompli par la philosophie; elle fera, en même temps, reconnaître que le monde donné ne se laisse pas transformer complètement en un développement d'un être spirituel, mais qu'il oppose à cela une résistance; or, cette résistance doit fatalement engendrer de graves complications et de pénibles luttes. Il entre même, par là, dans la vue d'ensemble

de notre monde un élément historique; rien n'est plus caractéristique pour la métaphysique que de laisser, sinon reconnaître, du moins pressentir cet élément. Dans tout cela, les problèmes grandissent, l'écart grandit entre les buts de la tentative et les moyens de l'homme, et l'entreprise devrait apparaître comme singulièrement téméraire et hasardeuse, s'il n'y avait pas, derrière la métaphysique de la pensée, une métaphysique de la vie. En réalité, toute vie porte en elle le problème auquel la métaphysique donne une expression nette. Car le développement de toute véritable vie de l'esprit dans l'humanité tend, non seulement à dépasser, mais encore à contredire le monde immédiat; la morale, par exemple, n'est pas seulement autre chose que la conservation naturelle, mais elle doit s'affirmer en opposition directe avec un automatisme universel d'intérêts égoïstes et de fins mesquines, contre lequel elle doit durement lutter pour édifier son empire. Mais cet empire implique aussi une vue particulière du monde. Il résulte de là de graves complications, sans doute, mais ce n'est pas nous qui nous les sommes préparées, elles nous sont échues en partage, elles nous ont été imposées. Impossible d'échapper à ces complications en revenant au phénomène moral immédiat et en essayant, par exemple, de prendre un solide appui sur la personnalité morale. Car cette personnalité, avec sa nécessaire unité de vie et son autonomie dans la conduite, non seulement se trouve en absolue contradiction avec la juxtaposition et le déterminisme du monde immédiat, mais elle contient immédiatement une affirmation du monde, l'affirmation de la présence d'un nouvel ordre de choses, et, par là, elle a elle-même un caractère cosmique. Or, ce caractère cosmique ne devient pour l'homme quelque chose de présent et de frappant qu'avec l'aide d'une représentation de la réalité; ainsi, la conservation même de la personnalité pousse à une métaphysique. On lutte donc, dans la mé-

taphysique, pour le maintien d'une philosophie autonome, et la philosophie s'écroule si elle ne progresse pas vers la métaphysique. La négation de la métaphysique annonce, ou bien que le mouvement vers la philosophie n'a pas assez de force pour poursuivre sa route malgré les résistances du monde immédiat, ou bien qu'un optimisme superficiel empêche d'apprécier ces résistances à leur juste valeur.

Certes, les résistances croissent en même temps que la tâche ; tous les obstacles que pouvait avoir à surmonter l'édification d'une philosophie autonome seront, ici, encore renforcés. L'essor, comme le maintien, prend maintenant un caractère héroïque, les exigences de pensée ne se laisseront jamais, ici, convertir entièrement en concepts, et, dans tout ce qui dépasse le cadre général, il faudra avoir recours aux images. Mais si l'imagination a ainsi plus libre jeu, l'ensemble ne deviendra pourtant jamais une simple image ; à travers toute l'insuffisance de l'exposition peuvent agir des nécessités qui, considérées au point de vue spirituel, sont ce qu'il y a de plus originel et de plus certain dans toute notre vie ; et précisément cette insuffisance de l'exposition ne peut faire ressentir que plus fortement la certitude du fait fondamental. Toute profondeur de la vie spirituelle a un caractère symbolique ; ce qui surgit originellement dans cette profondeur et, parti de là, porte toute la réalité, n'entre qu'imparfaitement dans les formes humaines et psychiques ; l'œuvre de ces dernières n'a de vérité qu'en se rapportant à cette base et en s'éclairant de là : dès qu'elle s'en détache et veut être quelque chose de plus qu'un simple moyen, elle abandonne la vérité. C'est ce qui arrive surtout dans la religion, qui menace de devenir une pure mythologie quand ses concepts et ses formes ne sont pas continuellement ramenés au processus spirituel fondamental, pour être vivifiés par lui. Au point culminant de l'art, on éprouva souvent aussi, et avec

force, l'impression que la création artistique manifeste, à travers toute représentation, quelque chose de plus profond qui se laisse bien effleurer et incarner, mais non exprimer d'une manière adéquate. « Je n'ai jamais considéré toute mon action et toute mon œuvre que symboliquement, et il m'a été assez indifférent de savoir si je faisais des pots ou des plats », dit de lui-même un Gœthe (*Conversations avec Eckermann*). Partout cette contradiction que le processus de la vie, dans son fond intime, s'élève au-dessus de ce qui est purement humain jusqu'à une spiritualité autonome et une vérité absolue, et que son épanouissement ne peut surmonter les limites de la nature humaine ; partout aussi la mise en demeure de maintenir, à travers toute insuffisance, ce qui est nécessaire, et d'affirmer le fait fondamental contre toutes les complications de la réalisation. Mais il y a ici un point d'attaque commode pour tous les doutes et toutes les pusillanimités, et les esprits ne divergeront nulle part plus qu'ici : tant que la chose est considérée froidement et prudemment du dehors comme quelque chose d'étranger, le doute a partie gagnée ; on ne peut le surmonter qu'en s'attaquant à la tâche comme au centre de la vie personelle et en s'en acquittant comme d'une chose qui importe à notre conservation spirituelle. Il n'y a pas de conciliation possible dans un pareil dilemme.

Si donc la métaphysique ne fait que partager le sort de toute vie de l'esprit qui veut être autonome, sa tâche particulière doit consister à mettre la contradiction en pleine lumière, à faire ainsi sortir la vie de toute indifférence paresseuse et à lui imprimer une impérieuse poussée interne. Car, par ce fait que ce qui est nécessaire à la conservation spirituelle est arraché à la vie courante, affermi et développé vis-à-vis d'elle, et lui est présenté ensuite comme une tâche à laquelle elle ne peut se soustraire, il se produit dans la vie un mécontentement, une

agitation, un mouvement intérieur; cette dissociation pousse la vie à s'élever et, en même temps qu'elle pose ce but, elle assigne à l'effort des voies déterminées. Et, ici, d'après l'ensemble de notre étude, la métaphysique ne peut pas être considérée comme quelque chose qui plane, sous un aspect incolore, au-dessus des tendances et des expériences du travail historique universel; elle sera, au contraire, étroitement unie aux mouvements de ce travail. Toute civilisation importante a sa métaphysique à elle, dans laquelle elle exprime son vouloir et son être intimes, dans laquelle elle veut se conquérir à elle-même un caractère essentiel et, en même temps, une âme vivante, dans laquelle elle devient pour elle-même un idéal. La métaphysique doit, d'une part, saisir la force prédominante qui pénètre toute une civilisation, et, d'autre part, en élevant cette force au-dessus de toutes les limites de l'état actuel jusqu'à une forme parfaite et à une valeur absolue, elle entame une lutte contre tout ce qu'il y a d'insuffisant, de purement humain, d'inférieur dans la conduite ordinaire, elle amène une énergique décision entre le oui et le non. C'est ainsi que la doctrine platonicienne des idées éleva la conception artistique que l'hellénisme se faisait du monde jusqu'à une métaphysique dominée par l'idée d'une éternité immuable; c'est ainsi que les idées de l'*Aufklärung* reçurent une forme métaphysique dans le système de Leibniz avec sa conception de l'infiniment petit et sa transformation de la philosophie en une mathématique universelle. Partout une tendance à marcher vers l'absolu en partant du point culminant du travail humain et à conquérir, en renversant la situation immédiate, une autonomie spirituelle pour notre pensée et pour notre être. Par ce rapport avec l'histoire, la métaphysique ne s'abandonne pas simplement à l'époque : elle dégage la part de vérité indépendante du temps et qui peut être accessible en partant des diverses époques; et les résultats

auxquels elle arrive ainsi, loin de disparaître avec l'époque, demeurent toujours présents, tout au moins à l'état de possibilité et d'exigence.

Si l'on conçoit ainsi la métaphysique, il est aisé de répondre aux attaques contre lesquelles elle a eu à lutter de toute antiquité. Son nom même pouvait facilement éveiller des préjugés[1] ; mais, en fait aussi, la métaphysique devra maintenant suivre une autre voie que celle qu'ont essayée les époques précédentes. Il faut rompre nettement avec cette spéculation en l'air qui croyait pouvoir, par la seule pensée, engendrer un monde nouveau. Cela correspond à cette ancienne façon de penser qui croyait découvrir dans la science tout le contenu spirituel de la vie et l'amener de là dans tous les autres domaines, tandis que nous plaçons maintenant la science dans une vie de l'esprit

1. Le terme de métaphysique doit son origine à ce que Andronicus de Rhodes, un contemporain de Cicéron, dans sa disposition des œuvres d'Aristote, plaça les études sur la « la philosophie première » (πρώτη φιλοσοφία) après la *Physique* : μετὰ τὰ φυσικά (voir, pour plus de détails, Bonitz, *Kommentar zur aristotelischen Metaphysik*, p. 3 s.) Cette expression devint, dès le premier siècle après J.-C., la désignation de cette science elle-même (τὰ μετὰ τὰ φυσικά, ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία). La forme du singulier, *metaphysica*, appartient à la scolastique et doit venir de la traduction d'Averroès. Ce terme n'était pas heureux, en ce sens que, dès le début, il mêlait au concept la fausse idée que l'objet de la métaphysique est quelque chose de lointain, d'au delà, que la pensée vient ajouter à la réalité immédiate. C'est ainsi que le néoplatonicien Herennius (voir Brandis, *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1831, p. 80) dit déjà : μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται, ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν. Pour les scolastiques aussi, par exemple pour saint Thomas, *metaphysica* est l'équivalent de *transphysica*. Mais Kant dit (VIII, 576, Hart.) : « L'ancien nom de cette science, μετα τα φυσικα, indique déjà l'espèce de connaissance vers laquelle on tendait par cette science. On veut, par elle, aller au delà de tous les objets d'expérience possible (trans physicam) pour, si possible, connaître ce qui ne peut être objet d'expérience ». Par contre, les amis de la métaphysique s'efforçaient de trouver pour elle de nouvelles dénominations. Clauberg, le plus grand cartésien de l'Allemagne, recommandait le terme de *ontosophie* ou *ontologie*, mais ce mot nouveau tomba bientôt en défaveur ; Wolff (voir *Philos. prima sive ontologia*, 1) se plaignait déjà que « vix aliud hodie contemtius est nomen quam ontologiae ». D'ailleurs, *ontologie* ne pouvait désigner que l'ancienne espèce de métaphysique qui nous semble aujourd'hui impossible. Du reste, n'est-ce pas un fait remarquable que jamais grand penseur n'ait écrit de « métaphysique » en lui donnant ce titre ?

à base plus profonde et la faisons, unie aux autres domaines, combattre pour le développement de cette vie et, en même temps, pour la vérité. Mais, surtout, la nouvelle métaphysique forme un contraste des plus marqués avec le caractère ontologique et, partant, abstrait et dogmatique, de l'ancienne métaphysique. En donnant comme tâche à la « philosophie première » de considérer l'être en tant qu'être (τὸ ὂν ᾗ ὄν), de découvrir les qualités les plus générales de l'être, Aristote l'a, de prime abord, dirigée sur une mauvaise voie. Car, par là, certains caractères formels apparurent comme l'essence des choses et devinrent l'échafaudage dans lequel toute particularité entrait comme un simple développement; la métaphysique devint ainsi une pure ontologie. Cela amena le monde d'idées à s'enfoncer dans l'abstrait et le formel, tandis que le contenu propre de la vie humaine était relégué à l'arrière-plan. Mais il en résulta en même temps un dogmatisme, vu que ces qualités formelles semblaient, avant toute expérience et indépendamment de tout mouvement historique, connaissables une fois pour toutes et furent par conséquent présentées par la métaphysique aux autres sciences comme d'intangibles vérités. Ce procédé dogmatique enlevait à la fois à la métaphysique son mouvement intérieur et aux autres sciences leur autonomie. Rien d'étonnant à ce que cette métaphysique ontologique et dogmatique se heurtât à des résistances venues des côtés les plus différents; l'évolution de la science moderne n'est devenue possible qu'en secouant le joug de la vieille métaphysique.

Mais écarter une espèce particulière de métaphysique n'est pas renoncer à toute métaphysique; au contraire, c'est Kant qui doit avoir raison lorsqu'il exprime cette conviction qu'« il y a toujours eu dans le monde une métaphysique quelconque et qu'on y en trouvera bien encore une à l'avenir » (Hart., III, 25). En tout cas, la métaphy-

sique qui résulte de l'ensemble de notre étude est à l'abri des reproches qui amenèrent la destruction de l'ancienne métaphysique. Car, ici, où la connaissance même porte en elle un développement de la vie, où elle tend avant tout à éclairer et à approfondir cette vie, la métaphysique n'entraînera pas dans l'abstrait la pensée et la vie, mais elle les conduira vers leur propre réalité effective et précise, et elle seule pourra dégager avec une pleine clarté, en réunissant toute la diversité, l'individualité propre de notre être et de notre monde. Toutes les diverses grandeurs et les diverses tâches, et même des domaines entiers tels que la religion, l'art, la morale, ne pourront surmonter la lamentable absence de couleur qu'ils ont dans la conception habituelle que s'ils reçoivent, à l'intérieur d'un vaste ensemble de vie, une place assurée et un but déterminé, et le contenu que la réalité découvre par cette condensation en un tout pourra, seul, décider de la légitimité et de l'importance des formes de l'être. Ce n'est donc pas l'amour des formules générales, mais le désir de plus de caractère, d'une réalité originelle, d'un énergique développement de notre domaine de vie, qui pousse la recherche vers la métaphysique.

Tout aussi à l'abri du reproche d'un dogmatisme rigide est une métaphysique qui maintient la connexité de l'effort vers la connaissance avec une vie de l'esprit qui lui sert de base et qui l'embrasse. Une telle métaphysique prendra étroitement contact avec le mouvement historique universel, et, en même temps, elle acquerra elle-même une histoire, sans, pour cela, tomber au rang de simple histoire d'une époque.

Nous n'avons pas aujourd'hui de métaphysique, et bon nombre de gens voient là un avantage. Mais ils ne seraient en droit de juger ainsi que si la pensée contemporaine se trouvait dans une situation excellente, que si, même sans métaphysique, de solides convictions dominaient notre vie

et notre effort, que si des buts élevés nous réunissaient et nous affranchissaient de toute impulsion mesquinement humaine. En réalité, on ne peut méconnaître qu'il n'y ait un émiettement à l'infini, une lamentable incertitude dans tous les principes de nos convictions. une impuissance contre ce qui est mesquinement humain, une absence d'âme parmi une débordante plénitude extérieure. Celui qui peut supporter cela tranquillement, aucune discussion théorique ne l'amènera à la métaphysique; mais celui qui regarde comme une tâche impérieuse que notre vie civilisée se réunisse aussi en un ensemble plein de caractère et acquière une autonomie intérieure, en vue d'une union plus étroite ainsi que d'une distinction plus marquée des esprits, celui-là restera, comme nous, fidèle à la métaphysique et cherchera pour cette antique tâche des voies nouvelles.

d. — L'ASPECT D'ENSEMBLE DU TRAVAIL HUMAIN DE CONNAISSANCE

Les recherches que nous avons faites jusqu'ici renferment, relativement à la connaissance, des convictions de principe qui n'ont besoin que d'être développées pour donner une image d'ensemble particulière. C'est spécialement la conception, ici défendue, de la vie de l'esprit qui promet de surmonter l'opposition qui nous a été historiquement transmise. La vie de l'esprit est, pour nous, à la fois un nouveau degré de réalité par rapport à la nature, et une profondeur originelle par rapport à la vie psychique immédiate dans laquelle se rencontrent des développements de ces deux degrés. En partant de là, il devient possible de dégager de toute dépendance extérieure l'essence du travail de connaissance et. en même temps, de

reconnaître pleinement la dépendance de l'effort humain vers la connaissance; bien plus, les deux sphères qui, d'ordinaire, s'opposaient hostilement et se nuisaient l'une à l'autre, peuvent maintenant se prêter un mutuel appui.

Nous avons considéré la vie de l'esprit comme une vie souverainement active (*ein volltätiges Leben*), qui ne s'égare pas entre sujet et objet, mais qui embrasse originairement cette opposition; la tâche ne peut consister, ici, dans la reproduction d'un être extérieur, mais seulement dans le développement propre de cette vie. Il faut alors qu'elle contienne en elle-même différents degrés de réalisation, mais que le mouvement vers le degré supérieur soit exigé par une nécessité de l'ensemble; tout ce qui fait déjà partie de son activité ne devient absolument sien qu'en se transformant en autonomie. Il en est de même pour la connaissance; son mouvement, à elle aussi, s'opère à l'intérieur de l'ensemble de la vie. Car l'objet auquel elle a affaire doit se trouver, lui aussi, à l'intérieur et non au delà de la vie de l'esprit; quelque chose qui serait situé complètement en dehors ne pourrait rien émouvoir ni rien mouvoir, il ne toucherait aucunement la pensée et ne pourrait jamais rien être pour elle, pas même un problème. Ceci n'arrive que lorsque, un objet étant déjà présent, d'une manière quelconque, dans le monde d'idées, la façon dont il y est présent n'est pas conforme, mais plutôt contraire à la nature de la vie de l'esprit; cette contradiction devient alors une impérieuse impulsion à poursuivre l'élaboration. C'est donc une affirmation de soi-même qu'accomplit la vie de l'esprit dans l'œuvre de connaissance quand celle-ci s'élève à un degré supérieur.

S'il en est ainsi, ne peut devenir un problème de connaissance que ce qui est déjà incorporé en quelque façon au processus de la vie, et pour que la connaissance puisse se développer, il faut qu'il y ait eu, au préalable, un élargissement intérieur de la vie. L'expérience historique

universelle et l'expérience quotidienne confirment cette assertion avec une évidence convaincante. Car elles montrent que même ce qui entoure l'homme de très près, ce qui exerce sur lui les plus fortes actions sensibles, peut, intérieurement, lui demeurer totalement étranger et ne pas devenir un problème pour sa connaissance. Les choses ne répondent qu'à celui qui leur pose des questions ; des réalités ne s'ouvrent qu'à celui qui leur présente des possibilités ; la plus dure résistance ne produit, elle aussi, d'effet sur l'âme qu'après s'être transformée en un obstacle intérieur ; de très graves embarras peuvent frapper des individus, des peuples et des époques, sans les émouvoir fortement, sans les pousser à une défense quelconque. Que les organes intellectuels n'existent pas tout faits chez l'homme dès sa naissance, mais qu'ils doivent être formés, c'est ce que soutiennent aussi bien de grands artistes que de grands éducateurs[1]. L'étude de l'histoire montre aussi combien il a fallu de temps à quelque chose qui se trouvait tout proche de nous et qui nous appartenait déjà extérieurement, pour devenir notre propre vie et exciter notre effort personnel ; elle nous fait reconnaître, en même temps, les conditions et les préparations de ce qui, plus tard, semble s'expliquer de soi-même. Combien s'est fait attendre la découverte artistique de la nature, avec quelle lenteur s'est révélée par exemple à nous la forme du paysage, que de peines se donne l'art de notre époque pour affiner d'abord la vue afin de découvrir davantage dans les choses et de nous en révéler de nouveaux aspects ! Il n'est pas jusqu'à son moi lui-même, à sa nature humaine et à tout

1. On connaît la boutade de Herbart au sujet du magister nonagénaire (*Werke*, X, 8) : « Si nous voulions seulement tous songer qu'on n'acquiert jamais l'expérience que de ce que l'on a tenté. Un magister nonagénaire a l'expérience de ses quatre-vingt-dix ans de routine ; il a le sentiment de sa longue fatigue ; mais a-t-il aussi la critique de son œuvre et de ses méthodes ? » Quant à Frœbel, il pense que l'homme, « pour comprendre la nature, doit en quelque sorte la créer de nouveau en lui et de lui, par un procédé artistique qui lui est particulier ».

ce qui en découle de communauté de vie et de sentiment, que l'homme n'ait dû d'abord découvrir ; il ne l'a pas trouvé tout fait, il l'a conquis par des mouvements et des perfectionnements intérieurs. La pédagogie voit dans l'aperception l'admission de nouvelles impressions dans la sphère intellectuelle de l'individu; eh bien, il y a aussi une aperception historique, et l'ensemble de l'humanité ne peut également accueillir que ce au devant de quoi le pousse un mouvement intérieur.

Ce que l'on admet ainsi sans peine dans des cas particuliers doit, appliqué à l'ensemble, mettre dans un nouveau jour le problème de la connaissance. Car, par là, il devient évident que toute connaissance se trouve à l'intérieur du monde dans lequel l'homme travaille, et que, sans un élargissement de ce monde, il ne peut y avoir, pour la connaissance, de progrès essentiels. Il n'y a de travaux véritablement grands, même dans le domaine de la connaissance, que ceux qui ne rentrent pas dans les cadres établis, mais qui transforment la sphère même de la vie. La science moderne aurait été impossible, si l'homme moderne ne s'était hardiment élevé au-dessus du monde pour se fortifier dans son âme propre. Cette transformation permet, seule, de comprendre le processus de la connaissance comme quelque chose d'immanent, et d'échapper à ce dilemme que la pensée ou bien a affaire à un être étranger, ou bien doit faire sortir d'elle-même tout être.

Mais cette reconnaissance de l'autonomie de la vie de l'esprit et de l'immanence [1] du processus de la connaissance est précisément propre à mettre en pleine valeur la particularité de la situation humaine et, en même temps, l'importance de l'expérience. En effet, à mesure que la

1. Nous prenons ici le terme d'*immanence* au sens ancien et primitif, d'après lequel il désigne un événement qui se produit à l'intérieur du processus de la vie, sans en sortir; voir le chapitre *Immanence-Transcendance*.

vie de l'esprit, et, avec elle, la connaissance, est conçue comme plus autonome et supérieure, on voit augmenter la distance qui nous sépare de la situation empirique et il devient de plus en plus clair que l'homme ne peut participer à la connaissance que sous certaines conditions et par un dur travail, et que la vie de l'esprit ne lui est accessible, elle aussi, que par une certaine expérience. L'homme est d'abord occupé par le degré infra-spirituel de la réalité, lequel s'exprime intellectuellement dans la représentation sensible avec son enchaînement mécanique; il ne pourrait, en aucune façon, dépasser ce degré si le degré supérieur n'agissait pas, d'une manière ou d'une autre, dans son domaine. Mais ce degré supérieur n'a pas, pour le processus de la vie, de présence complète ; il doit d'abord l'acquérir ; et l'impulsion en ce sens ne se produit elle-même, d'ordinaire, que sous certaines conditions, lors de complications et de contradictions du degré inférieur ; l'histoire montre nettement avec combien de peine et de lenteur l'effort vers la connaissance s'est mis en mouvement. Et, précisément en marchant de l'avant, il lui fallut reconnaître aussi chez l'homme une situation particulière qui ne peut être déduite conceptuellement, mais qu'on ne peut qu'accepter comme un fait. En ce sens, la connaissance humaine a un caractère expérimental. Mais reconnaître cela n'est nullement sacrifier à l'empirisme. Car ce caractère expérimental lui-même ne pourrait être connu sans une supériorité par rapport à la simple expérience ; l'homme n'arrive à comprendre ses limites et sa dépendance qu'autant qu'il participe à une vie de l'esprit autonome et supérieure et qu'il peut, de ce point de vue, se rendre compte de sa situation.

Mais l'expérience a, pour la connaissance, une double signification : elle est limitation vers le dehors et détermination à l'intérieur. Elle est limitation quand l'activité spirituelle, restant liée à des conditions extérieures, ne

peut s'élever à une pleine autonomie ; elle est détermination lorsqu'elle n'atteint la pleine originalité de sa propre nature qu'en se heurtant à des résistances, lorsqu'elle ne parvient qu'à travers des tentatives et des expériences à la conscience de soi-même et à la véritable autonomie. Dans l'une et l'autre de ces significations, la connaissance humaine s'appuie sur l'expérience ; cette dernière est indispensable ici, aussi bien pour le rapport de la vie de l'esprit à ce qui l'entoure que pour sa propre manière d'être, aussi bien pour son extension que pour sa compréhension.

Ce qui se développe de connaissance chez l'homme se trouve d'abord en face de l'immensité d'un monde étranger, ne fait qu'entrer davantage en contact avec ce monde et peut sembler purement réceptif à son égard. Même dans l'élaboration de ce qu'elle reçoit ainsi, la connaissance ne peut, pour de vastes domaines, et notamment pour la nature sensible, jamais s'en détacher ; ce qui, venu de là, pénètre dans la pensée de l'homme, n'est pas à convertir purement en grandeurs de l'ordre intellectuel ; il reste lié à quelque chose d'extérieur et garde, en même temps, une certaine opacité. Or, si nécessaires que soient ici un contact avec les choses et un rapport aux choses, ce contact et ce rapport n'engendrent pas la connaissance ; celle-ci se développe sous des conditions et des restrictions, mais tout en restant surtout une œuvre de la vie de l'esprit ; l'expérience n'est pas la source, mais seulement le moyen de son développement, de même que des impressions ne peuvent entrer dans la pensée sans subir une transformation essentielle. Combien le même phénomène naturel prend un aspect tout différent dans la sensation immédiate de l'homme naïf et dans la pensée du savant ! C'est avec raison que Hegel dit : « La nature de l'esprit est, non de s'assimiler une autre chose originelle ou de laisser une cause continuer d'agir en lui, mais de la rompre et de la transformer » (*Werke*, IV, 229).

Non seulement la portée, mais aussi la nature intérieure de la vie de l'esprit est, pour nous autres hommes, un problème et une tâche. La vie de l'esprit ne remplit pas immédiatement notre vie sous une forme solide et claire, elle ne nous entraîne pas dans un progrès certain, comme l'admettait l'optimisme intellectuel de la philosophie constructive; il faut au contraire que, partant de commencements infimes, et qui ne sont même pas incontestables, nous avancions peu à peu, et, dans cet effort, nous rencontrons les obstacles, les dangers les plus divers, nous entreprenons avec une joyeuse confiance bien des choses qui se révèlent ensuite impossibles, nous sommes souvent, en apparence, ballottés de ci de là, en zigzag. Et ce que nous conquérons avec beaucoup de fatigue, nous ne l'obtenons pas par une prudente réflexion, mais en suivant jusqu'au bout la direction dans laquelle nous nous sommes engagés ; nous ne prenons conscience de notre pouvoir, ainsi que de nos limites, que par le développement de la vie et par l'expérience de la vie. En particulier, notre vie n'atteint toute sa profondeur que par la lutte, et, seule, la résistance la pousse à mettre en œuvre toute sa force, à devenir pleinement originelle. Avec cela, le progrès de la spiritualité ne signifie nullement une pure victoire sur les éléments hostiles et n'apporte aucun éclaircissement complet. Au contraire, le développement intérieur peut provoquer de nouvelles exigences, de nouveaux problèmes et de nouvelles résistances, et, par là, l'aspect de la réalité peut devenir de plus en plus positif, de plus en plus irrationnel. Ce caractère, qui est un fait, doit faire de la connaissance quelque chose d'essentiellement différent de ce que voulait le rationalisme; elle est alors, point par point, fondée sur les expériences de la vie dans son ensemble. Ce n'est que dans les tout premiers débuts que l'on se croyait près d'une conclusion nette; une vue plus pénétrante a dû reconnaître de plus en plus

l'existence de problèmes non résolus, et le monde, loin de devenir plus clair, est devenu plus énigmatique. Aussi, au point culminant de la vie moderne, l'aspect total de la connaissance n'est-il rien moins que simple. La réalité se dresse devant nos yeux comme un ensemble de degrés avec un saut de l'inorganique à l'organique, du non-vivant au vivant et à l'âme, de l'âme liée à la nature à l'âme pleine de spiritualité. A chaque degré, on a une vue particulière sur la réalité; et l'on disputera sans fin pour savoir si c'est le degré inférieur ou le degré supérieur qui doit servir de point de départ à l'explication. La philosophie ne peut faire autrement que de voir, dans les réalités qui apparaissent au degré supérieur de la vie, les révélations les plus profondes, et d'esquisser à leur ressemblance l'image de l'ensemble. Mais voici qu'elle constate que les grandeurs qui ont dans ce degré supérieur l'origine de leur développement ne conviennent pas au monde inférieur à nous, et que celui-ci leur oppose la rigidité de sa propre nature; elle constate également que ce monde, dans toute son action et dans tout son être, traite ce degré supérieur comme quelque chose d'accessoire et d'indifférent. Ce que nous ne pouvons nous empêcher de considérer comme l'essence de toute réalité semble incapable de s'imposer dans notre monde, ni par ses concepts, ni par ses forces. Partout cette contradiction que la nature spirituelle de l'homme lui trace des exigences auxquelles sa nature purement humaine ne peut satisfaire; l'instinct de conservation spirituelle l'oblige à affirmer des vérités qui dépassent sa faculté intellectuelle, à maintenir énergiquement leur idée fondamentale, sans pouvoir lui donner une expression adéquate. Aussi doit-il nécessairement se produire un appauvrissement spirituel, quand c'est à la faculté intellectuelle qu'on demande de porter un jugement sur le contenu total de la vie.

c. — APPRÉCIATION DU RATIONALISME ET DE L'EMPIRISME

Après ces considérations, on peut entreprendre une appréciation arbitrale des deux adversaires en lutte ; chacun d'eux, on va le voir, représente d'importants éléments de la vérité, et les tourne victorieusement contre l'autre, mais, dès qu'il cherche en lui-même une conclusion définitive, il tombe dans l'erreur et ne peut maintenir sa position.

La force du rationalisme consiste en ce qu'il défend l'autonomie de la vie de l'esprit et sa supériorité envers tout ce qui l'entoure, en ce qu'il défend la conviction que la vie, dans son essence intime, ne va pas du dehors vers le dedans, et que, pour parler comme Platon, on ne peut pas mettre du dehors des yeux à un aveugle. Sans cette conviction, il n'y a pas de vérité. Car si l'on abandonnait complètement notre connaissance aux impressions venues du monde qui nous entoure, on lui enlèverait toute solidité, toute cohésion, toute illumination intérieure, on la livrerait à la subjectivité des purs individus. C'est par une nécessité axiomatique que le rationalisme oppose à cela un a priori. Mais il ne faut pas que cet a priori soit compris comme une grandeur existant toute faite dans l'âme de chaque individu, mais bien comme une loi fondamentale de la vie de l'esprit, loi fondamentale que l'homme doit d'abord faire sienne. Un tel a priori renferme l'affirmation que la vie de l'esprit contient en elle des normes grâce auxquelles notre effort, malgré tous ses égarements, revient toujours vers la vérité ; il renferme aussi l'affirmation que la vie de l'esprit, dans son essence, est de nature suprahistorique et ne constitue pas un simple

produit de l'histoire. Sans cette suprahistoricité, elle ne pourrait jamais soumettre à une critique supérieure les créations historiques, elle serait complètement livrée à leurs vicissitudes.

En défendant une vérité aussi indispensable, le rationalisme mérite gain de cause sur l'empirisme. Mais il en est tout autrement quand il croit pouvoir atteindre immédiatement ces vérités, quand il considère le but élevé comme un fait présent ou, tout au moins, facilement accessible. C'est ce qu'il fait lorsqu'il traite, sans plus de façons, la vie spirituelle de l'homme comme une vie spirituelle en soi, comme une vie de l'esprit absolue, émoussant ainsi le sens de ce qui est spécifiquement humain ainsi que des limites de l'homme; lorsqu'il assigne à la pensée même des travaux qu'elle ne peut accomplir qu'unie à l'ensemble d'une vie spirituelle autonome, retirant ainsi aux grandeurs de l'ordre intellectuel la profondeur qui les vivifie; lorsqu'il croit, tout bonnement, que notre vie de l'esprit se trouve sur une voie sûre, et lorsqu'il ne reconnaît aucune espèce de complications intérieures.

Tout cela donne au rationalisme une tendance à atténuer et à écarter ce qu'a d'obscur et d'hostile notre situation dans le monde, à sacrifier l'individuel au général, le contenu à la forme. De là naît une réalité beaucoup trop plate, trop grêle, trop exsangue ; la pensée et la vie deviennent quelque chose d'abstrait, de formel, de purs fantômes. — C'est ce que montre avec une netteté particulière la conception de l'histoire qu'engendre le rationalisme en se tournant vers la construction conceptuelle spéculative. Le mouvement semble, ici, se trouver de prime abord dans l'élément rationnel, tandis que, en réalité, il lui faut conquérir et affirmer sans cesse de nouveau son caractère rationnel; ici, toutes les oppositions et toutes les luttes ne semblent qu'un moyen de fortifier la raison, et tout ce qui est irrationnel semble se résoudre finalement en une

grande harmonie, tandis que, en réalité, la lutte n'a pas lieu seulement à l'intérieur de la raison, mais plus encore autour d'elle, et que, plus il y a de raison dans les situations humaines, plus aussi la déraison a coutume d'augmenter ; ici, une époque semble s'édifier avec certitude sur l'époque précédente et ce qui se produit d'expérience historique semble assuré d'une manière durable, tandis que, en réalité, la lutte remonte continuellement aux derniers éléments, il faut sans cesse conquérir à nouveau une base solide, et toute expérience de nature spirituelle redevient sans cesse un problème ; ici, l'homme apparaît comme un simple instrument du travail spirituel, tandis que sa principale tendance est, plutôt, de subordonner la vie de l'esprit à la conservation naturelle et sociale et, par là, de la fausser gravement et de la détourner de ses propres fins. Cette méconnaissance des éléments obscurs et hostiles enlève à l'histoire sa force et sa profondeur ; plus elle est traitée d'une manière exclusivement rationaliste, plus la réalité se vide et s'évanouit. Si, au contraire, il devient manifeste que la vie historique ne s'édifie pas selon une progression assurée, mais qu'il faut continuellement combattre pour l'ensemble et continuellement accomplir une affirmation de l'ensemble, l'action libre domine le processus et toute possibilité d'une construction rationnelle disparaît.

Aussi le développement du rationalisme doit-il engendrer une réaction dans le sens de l'empirisme avec sa soif de positivité et sa reconnaissance volontaire des limites de l'homme ; d'ailleurs, sur le terrain historique, c'est surtout là où les imperfections d'un rationalisme traditionnel sont devenues évidentes que l'empirisme a pris de l'ascendant et s'est accrédité, et ce qui se trouve aussi au fond de l'empirisme moderne, c'est la répugnance pour la construction conceptuelle spéculative.

Mais l'empirisme ne donne nullement une expression

adéquate au caractère expérimental de notre pensée, il conçoit le processus de l'expérience dans une opposition absolue avec l'autonomie, sans laquelle, pourtant, il n'y a pas de connaissance scientifique. Niant toute vie autonome de l'esprit, il doit chercher à développer une spiritualité et, en même temps, une connaissance, en partant de l'homme pur et simple. Mais cela, qui en réalité est impossible[1], ne peut aboutir à une apparence de réussite qu'en s'appuyant subrepticement sur un monde spirituel et en se servant de grandeurs empruntées à ce monde. Or, il résulte de là, jusque dans les détails, un faux aspect de la réalité. Dans le processus de la connaissance, l'empirisme n'a absolument en vue que le travail effectué et néglige l'activité spirituelle qui le produit; il reste attaché à l'objet et oublie que celui-ci ne devient quelque chose pour nous que lorsque nous nous l'approprions; il voit la détermination de la connaissance par l'expérience, mais il ne voit pas que cette détermination s'opère à l'intérieur d'un vaste domaine de pensée, par le mouvement propre de l'esprit, et non par une communication du dehors[2]; il est si exclusivement occupé par l'abondance du particulier qu'il en considère l'enchaînement comme évident, et que les arbres l'empêchent de voir la forêt. L'empirisme croit voir venir des choses vers lui ce que, en réalité, l'activité y a mis : par

1. L'impossibilité de parvenir à une science avec les ressources de l'empirisme a été expressément mise en évidence récemment par d'éminents penseurs. Windelband (*Präludien*, 2e édit., p. 303) voit là « une tentative désespérée pour établir, par une théorie empirique, ce qui constitue la condition même de toute théorie », et Husserl (*Logische Untersuchungen*, t. I, p. 110) remarque à ce même propos : « Le plus grave reproche que l'on puisse faire à une théorie de la logique consiste en ce qu'elle va contre les conditions évidentes de la possibilité d'une théorie ».

2. La faute en est bien un peu à l'usage de la langue, qui oppose l'une à l'autre l'expérience et la pensée comme si l'expérience pouvait quelque chose sans la pensée. C'est avec raison que Robert Boyle (*The Christian virtuose*, vers la fin) note déjà : « When we say, experience corrects reason, 'tis an improper way of speaking, since 'tis reason itself, that upon the information of experience corrects the judgment it had made before ».

exemple, le concept de monde de l'expérience est tout plutôt qu'un produit de la simple expérience[1]. Qu'il y ait un problème total de l'expérience, c'est-à-dire que le terrain sur lequel celle-ci se produit doive d'abord être conquis, et que, dans notre effort vers la vérité, nous ne luttions pas seulement pour des données isolées mais pour des conceptions et des convictions d'ensemble, c'est ce qui, après Kant, ne devrait pas s'obscurcir si facilement. Or, cela ne peut que s'obscurcir pour l'empirisme parce que celui-ci n'a présents à l'esprit que des côtés particuliers de la réalité, lesquels n'épuisent nullement la profondeur ni l'étendue de cette réalité. Cela a lieu, pour nous exprimer brièvement, aussi bien du côté du sujet que du côté de l'objet. Comme notre pensée et notre vie se déroulent d'abord dans des processus de conscience, l'empirisme ne va pas plus loin et méconnaît que le contenu de la conscience même est inintelligible sans une vie de l'esprit, vie autonome et à base plus profonde, sans un renversement de la conception première, tel qu'il a lieu déjà dans la formation d'un moi unitaire, renversement qui, notamment, rend seul possible toute synthèse intérieure, et sans lequel il n'y a pas de science. Résoudre la vie de l'âme en une juxtaposition de processus de conscience isolés, c'est abandonner toute cohésion interne, et, par là, détruire

1. Il est d'ailleurs curieux de voir combien on se réfère aujourd'hui à une expérience sans en avoir auparavant ni examiné le moins du monde les conditions, ni assuré la possibilité. Nulle part, croyons-nous, cela ne se fait autant, de nos jours, que dans le domaine pédagogique. On organise de nouvelles espèces d'écoles et l'on déclare bientôt que l'expérience a montré qu'elles étaient excellentes ; on a une tendance à introduire les institutions de peuples étrangers, et on allègue, à cet effet, que l'expérience de ces peuples en a prouvé la valeur. Mais s'ensuit-il que ce qui est bon pour un peuple doive convenir à un autre qui se trouve, peut-être, dans des conditions de vie essentiellement différentes? Et si une institution donne peut-être, çà et là, dans des conditions particulièrement favorables, de bons résultats, cela prouve-t-il qu'elle soit excellente d'une manière générale? L'expérience ne fournit un témoignage que là où les conditions sont essentiellement semblables; mais, d'ordinaire, on s'inquiète peu de rechercher s'il en est ainsi.

aussi, de fond en comble, la possibilité d'une science.

Du côté de l'objet, l'empirisme, beaucoup trop exclusivement attaché à la nature extérieure, méconnaît le caractère propre des autres domaines d'existence. Ce qui, dans ses doctrines, a une certaine vérité par rapport à la nature, devient faux quand il s'étend au monde entier. Les effets sensibles qui s'exercent sur nous ne peuvent jamais être convertis pleinement en activité spirituelle ni être développés en partant du dedans ; il reste donc toujours, ici, quelque chose d'étranger et de dépendant, et l'on ne peut qu'enregistrer et décrire. Mais la chose se présente autrement dès le premier coup d'œil jeté sur la vie et sur l'effort humains. Ici encore, ce qui se présente d'abord à nous, ce sont des processus isolés, mais on n'en reste pas à la simple impression ; ces processus peuvent être ramenés au processus vital qui les engendre, ils peuvent être réunis les uns aux autres ; le sujet pensant peut se placer dans ce processus et transformer ainsi en sa propre vie ce qui est étranger. Or, si l'homme peut ainsi vivre et sentir avec l'homme, et non pas le considérer seulement du dehors comme une chose étrangère, il en résulte qu'il existe, au delà de la pure description, une connaissance. Mais nous arrivons encore plus loin si nous reconnaissons, à l'intérieur de la sphère humaine, une vie de l'esprit, si nous prenons ici le point d'appui du travail de la connaissance, si nous y ramenons la totalité de la vie historico-sociale et des expériences faites sur des points isolés, si nous éclairons et systématisons cette vie et ces expériences en partant de cette vie de l'esprit. On ne pourra jamais se contenter, ici, d'établir les apparences qui s'offrent à nous, il faut qu'il s'accomplisse une appropriation intérieure, et, avec elle, une mensuration et une transformation. Car ce qui se développe de vie et d'esprit dans la sphère humaine est, dans son état primitif, entaché de tant d'éléments temporels, humains, contingents,

qu'aucune clarification ne peut s'opérer sans une séparation énergique et un retour à sa nature propre ; en même temps, il faut, des tendances et des rapports particuliers dans lesquels cette vie se trouve et cherche à s'élever, dégager un vaste ensemble, et, en partant de celui-ci, éclairer cette diversité et y mettre de la cohérence. En réalité, le point culminant de toute la connaissance possible à l'homme est là : dans les développements caractéristiques de la vie de l'esprit et dans l'édification d'un monde spirituel ; c'est là aussi qu'est le point décisif pour l'ensemble de la conception du monde, c'est en partant de là qu'il faut esquisser le type général de notre conception du monde, c'est en partant de là que l'on doit pouvoir apprécier ce que l'existence humaine contient de limites et de contradictions. Tout cela est plein d'expériences, plein de mouvements et d'approfondissements qui ne peuvent jamais sortir de simples concepts ; aussi est-ce tout à fait au delà de la sphère du simple rationalisme, mais c'est, tout aussi certainement, au-dessus du pouvoir du simple empirisme. Ce qui manque à tous deux, c'est de détacher nettement de l'existence humaine la vie de l'esprit ; cela pousse le rationalisme à l'exagération de l'homme, l'empirisme à la négation de la vie de l'esprit ; le premier ne peut donner à la connaissance aucun contenu vivant, l'autre aucun caractère scientifique. Un défaut qui leur est également commun, c'est de ne pas faire rentrer la connaissance dans un ensemble plus vaste, dans l'ensemble de la vie de l'esprit, et de ne pas traiter en rapport avec celle-ci le problème de la connaissance ; dans un tel isolement, la connaissance est estimée à une valeur ou trop haute ou trop faible. Tous deux, cependant, mettent en valeur des éléments indispensables à la connaissance ; l'un l'originalité, l'autre la positivité. Mais un nouveau point de vue est nécessaire pour unir en un tout ces éléments de vérité et pour, loin de rester exclusivement attaché soit à la gran-

deur soit aux limites de la connaissance humaine, reconnaître à la fois limites et grandeur. Si l'empirisme, malgré ses évidentes faiblesses, ne cesse de surgir à nouveau et d'entraîner impétueusement les esprits, la cause en est moins à son action propre qu'aux imperfections du concept de vérité qui prédomine ordinairement dans le rationalisme. Que ce dernier élève la vérité au-dessus de l'opinion et de la division des hommes, qu'il la rende totalement indépendante de l'homme, cela reste son mérite et son droit ; quand, d'une manière quelconque, ce droit devient incertain, un anéantissement de la science est inévitable. Mais tant que l'éloignement n'est pas surmonté d'une façon ou d'une autre, tant que nous n'avons pas fait nôtre la vérité, celle-ci garde quelque chose de froid et de mort ; il est impossible de découvrir comment elle peut nous mouvoir avec une force irrésistible, comment elle peut élever l'ensemble de la vie. Si contraints que nous soyons de nous refuser à apprécier la vérité, comme le fait le pragmatisme, d'après son utilité pour la vie, à l'apprécier d'après un but extérieur, il faut cependant entendre l'appréhension de la vérité comme le développement d'une nouvelle vie, comme devant être cherchée non pas au delà, mais à l'intérieur de la vie. Il s'agit, en fin de compte, non pas de saisir une réalité située au delà de la vie, mais de conquérir une vie qui développe d'elle-même une réalité. En suivant cette voie, on peut atteindre à un rapport plus intime avec la vérité, sans, pour cela, tomber dans l'empirisme, lequel n'arriverait à aucune vérité s'il n'apportait pas déjà dans son travail la foi à la vérité.

Dans l'empirisme et dans le rationalisme agissent, comme nous l'avons vu, des courants de pensée opposés, et, suivant la nature et la situation de chaque époque, l'un ou l'autre de ces courants devient prépondérant. Là où le cercle d'idées est considéré comme fermé dans ses

parties essentielles et comme pouvant être facilement embrassé d'un coup d'œil, par exemple dans l'antiquité et au moyen âge, ainsi que dans la philosophie constructive allemande, l'activité intérieure passe au premier plan et l'on tend à déprécier l'expérience. Là où prédomine, au contraire, le sentiment de l'étroitesse de l'horizon jusqu'alors embrassé, là où surgit le désir d'étendre cet horizon, c'est de l'expérience qu'on attend tout salut, et l'on néglige facilement l'activité spirituelle qui la développe et qui même la transforme. C'est ce qui arriva pour Bacon, c'est ce qui eut lieu au XIXe siècle, ce qui a lieu souvent encore aujourd'hui. L'immense élargissement d'horizon dans la nature et dans l'histoire accompli au XIXe siècle devait exercer une action particulièrement forte en Allemagne, car il s'accompagnait, ici, d'une énergique réaction contre l'enchaînement trop rigide des systèmes constructifs.

Mais plus ce mouvement empiriste s'étend et occupe exclusivement le terrain, plus il devient nécessaire de réagir contre lui. Nous avons vu que l'empirisme n'arrive à une conclusion à peu près passable que parce qu'il agit à l'intérieur d'un monde d'idées, déjà existant, supérieur et même opposé aux conceptions de l'empirisme; mais ce monde d'idées doit être d'autant plus ébranlé et ruiné que cette tendance devient plus autonome et plus intolérante. Elle mine ainsi, par son propre progrès, ce qui est pour elle un indispensable complément, et elle doit par conséquent, dans son triomphe extérieur, s'écrouler intérieurement; son insuffisance devient manifeste dès qu'elle veut faire face à tout avec ses propres moyens. Nous voyons actuellement, en dépit de la faveur dont jouit encore l'empirisme auprès des esprits adonnés aux sciences exactes et étrangers à la vie, se préparer une révolution de ce genre. Il devient de plus en plus évident qu'aucune accumulation, aucun agencement de connais-

sances ne peuvent donner ni connaissance proprement dite, ni idées, ni convictions d'aucune sorte, et que, cependant, l'homme ne peut vivre sans ces dernières, si toutefois il veut rester un être doué d'âme et ne pas tomber au rang d'une machine à civilisation. C'est une nécessité de la vie spirituelle, c'est en particulier la situation spéciale de la civilisation présente, qui poussent impérieusement la pensée au delà de l'empirisme. Sans autonomie, sans originalité de la pensée, il ne peut y avoir de civilisation. Mais cette autonomie peut être négligée et oubliée tant que la vie se meut dans des voies qu'elle croit sûres, tant qu'elle n'est pas menacée par de graves complications et contradictions. Or, aujourd'hui précisément, nous sommes complètement sous l'impression de graves complications et contradictions, nous reconnaissons la nécessité d'une révision totale de toute notre civilisation, la nécessité d'une énergique amputation de tout ce qui est devenu sec et faux, d'une synthèse vigoureuse et d'un renforcement de tous les éléments de vérité ; bien plus, l'ébranlement est si profond que l'incertitude, s'étendant aux derniers éléments, nous oblige à lutter pour la totalité de la vie de l'esprit. Comment pourrions-nous progresser dans de pareilles tâches, sans un pouvoir d'activité autonome et originelle, sans une prise de conscience et un réveil de la vie de l'esprit, sans une élévation et un renouvellement spirituels, qui dessinent de nouvelles possibilités et ouvrent de nouvelles réalités? Mais tout cela est bien étranger à l'empirisme. Aussi, autant la vie a besoin d'une transformation intérieure, autant il est nécessaire qu'elle laisse l'empirisme derrière elle. Or, si nous saluons avec joie le retour de la recherche philosophique actuelle à l'idéalisme, si nous comprenons la répugnance à reprendre cependant la manière de l'ancienne métaphysique, il n'en est pas moins vrai que, autant il est certain que nous avons besoin d'une rénovation radicale et d'un renforcement

général de la vie, autant nous avons besoin d'un idéalisme qui nous secoue et nous fasse marcher de l'avant ; mais cet idéalisme ne doit pas être seulement critique, il doit être aussi positif. Car, si importante que soit la tâche accomplie par l'idéalisme critique qui prédomine aujourd'hui au point culminant de la recherche philosophique, tâche qui consiste à indiquer au réalisme et à l'empirisme leurs limites et, en particulier, à montrer qu'ils n'atteignent à un ensemble de vie et de savoir qu'avec l'aide secrète de l'adversaire ; si nettement que cet idéalisme critique fasse voir dans chacune des principales tendances de la vie l'action et l'empire d'un nouvel ordre de choses, il ne réunit pas assez en un tout ces tendances principales ; or, un tout est indispensable si l'on veut que l'homme puisse saisir dans ce mouvement son moi spirituel, y placer le centre de gravité de sa vie et, en même temps, accomplir un renversement de cette dernière. Sans ce renversement, sans une élévation vers une vie originelle, la nouvelle vie ne peut guère acquérir la force nécessaire pour devenir autonome vis-à-vis d'un ordre de choses différent et pour triompher des énormes obstacles que lui oppose la situation immédiate du monde. Ce n'est donc pas le goût des aventures intellectuelles qui nous pousse vers la métaphysique, mais bien l'exigence, à laquelle il est impossible de se soustraire, d'un instinct de conservation de la vie de l'esprit.

2. — MÉCANIQUE — ORGANIQUE

(Téléologie)

Les concepts et problèmes de *mécanique* et d'*organique* ont une histoire particulièrement riche. Non seulement celle-ci nous montre de grandes oppositions dans la conception du monde et dans la méthodologie, ainsi qu'une lutte acharnée concernant le caractère du travail scientifique; elle est encore pleine de nuances plus délicates et d'oscillations plus légères, et donne ainsi une vue toute spéciale sur l'ensemble du mouvement. Mais les oppositions millénaires s'étendent jusque dans le travail de notre époque. Aussi, dans ce problème, fixerons-nous notre attention principalement sur l'histoire.

a. — HISTOIRE DES TERMES ET DES IDÉES

De même que les termes *mécanique* et *organique*, les idées aussi sont anciennes, mais ce n'est que tardivement qu'expression et concept se sont rencontrés. En tant que désignation technique de l'art des inventions, de la fabrication des machines, *mécanique* apparaît comme un terme d'emploi courant chez Aristote (ἡ μηχανική, τὰ μη-

χανικά) à qui est attribué un écrit plus récent, intitulé μηχανικά [1]. Le terme a passé avec ce sens à travers les siècles et sert, depuis Descartes, à désigner une théorie qui explique la formation de la nature à la façon des ouvrages de l'homme, non pas par une force d'impulsion intérieure, mais par la combinaison de petites parcelles de matière originairement douées de mouvement; les œuvres de la nature ne semblent différentes de celles de l'homme que par leur plus grande finesse, c'est-à-dire quantitativement et non qualitativement [2]. Et ce qui fournit ici les moyens techniques d'explication, c'est la mécanique théorique en tant que cinématique [3]. Le terme de *mécanique* a dû être mis en vogue notamment par le chimiste et philosophe Robert Boyle, qui l'affectionnait particulièrement et l'employait volontiers dans le titre de ses ouvrages. L'expression même de « nature » le choquait et il voulait qu'elle fût remplacée par celle de *mechanismus universalis*.

1. L'expression est expliquée en ces termes dans cet écrit : Ὅταν δέῃ τι παρὰ φύσιν πρᾶξαι, διὰ τὸ χαλεπὸν ἀπορίαν παρέχει καὶ δεῖται τέχνης. διὸ καὶ καλοῦμεν τῆς τέχνης τὸ πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας βοηθοῦν μέρος μηχανήν. (Arist., 847 a, 16). L'art apparaît ici comme une sorte de duperie de la nature.

2. Descartes dit (*Principia philos.*, IV, § 203) : « Nullum aliud inter ipsa (sc. arte facta) et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint : hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant. Contra autem naturales effectus fere semper dependent ab aliquibus organis adeo minutis, ut omnem sensum effugiant. » D'après cela, tout raffinement des machines rapproche l'art de la nature.

3. Descartes (*Princ phil.*, IV, § 200) : « Figuras et motus et magnitudines corporum consideravi atque secundum leges Mechanicae, certis et quotidianis experimentis continuatas, quidnam ex istorum corporum mutuo concursu sequi debeat, examinavi ». — § 203 : « Et sane nullae sunt in Mechanica rationes, quae non etiam ad Physicam, cujus pars vel species est, pertineant, nec minus naturale est horologio ex his vel illis rotis composito, ut horas indicat, quam arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat. Quamobrem ut ii qui in considerandis automatis sunt exercitati, cum alicujus machinae usum sciunt et nonnullas ejus partes aspiciunt, facile ex istis, quo modo aliae quas non vident sint factae, conjiciunt; ita ex sensilibus effectibus et partibus corporum naturalium, quales sint eorum causae et particulae insensiles, investigare conatus sum ».

La science naturelle des époques qui suivirent prit ce terme dans un sens tantôt plus large, tantôt plus étroit; les discussions à ce sujet étaient courantes. Mais on entendait, d'ordinaire, par explication mécanique une explication des propriétés des corps par la figure et par le mouvement. Au début, on ne songeait nullement à étendre l'expression aux processus psychiques, et *mécanique* et *matériel* sont souvent considérés comme des équivalents [1]. Aussi, donner des processus psychiques une explication mécanique signifie d'abord les rapporter à des causes purement corporelles. Mais, en fait, Spinoza entreprend déjà d'expliquer l'état de vie psychique par la coopération de représentations isolées, et il appelle l'âme une machine spirituelle (*automaton spirituale*). Leibniz raffine encore cette idée, bien qu'il accentue l'unité de l'âme [2]. Wolff et les psychologues français du XVIIIe siècle la développent davantage. Le sens du mot finit par évoluer, et « mechanisch » est employé d'abord par figure, puis comme terme technique pour l'intérieur de l'âme [3]. Kant généralise l'expression en l'appliquant « à toute nécessité des événements dans le temps selon la loi naturelle de causalité,

1. C'est ainsi que Descartes lui-même oppose à l'incorporel le *mechanicum et corporeum* (*Lettres*, I, 67), et c'est dans le même sens que Wolff (*Psych. rat.*, § 395) dit des intuitions de la connaissance sensible (cognitio symbolica) « mechanice quoque in cerebro absolvi — nihil inesse notioni, qua quid in universali repraesentatur, quod non aeque mechanice repraesentatur in corpore ».

2. Voir, par exemple, Erdm., 153 : « Il faut considérer aussi que l'âme, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; ce qui opère autant pour notre but, que si elle était composée de pièces comme une machine ».

3. On voit cette évolution du sens en train de se produire chez Lessing qui dit, dans la septième *Lettre sur la Littérature* : « Si cette transformation s'est opérée par des ressorts intérieurs ou, pour m'exprimer un peu lourdement, par le mécanisme (*Mechanismus*) propre de son âme ». Herbart a développé, avec une énergie toute particulière, l'idée d'une mécanique de la vie intérieure; il déclare (III, 255) qu'il faut « décomposer l'organisme de la raison en ses fibres simples, les séries de représentations, dont l'origine ne peut être expliquée que par la mécanique de l'esprit ».

bien que l'on n'entende pas, par là, que des choses soumises à cette loi doivent être réellement des machines matérielles ». Mais, dans la philosophie de la nature, il développe clairement et nettement l'opposition d'une explication mécanique et d'une explication dynamique[1].

Le terme de *organique* se rencontre aussi, pour la première fois, chez Aristote, le grand écrivain qui a tant contribué à enrichir la langue grecque. Mais il a chez lui un sens différent de celui qu'il possède aujourd'hui. Conformément à sa racine, ὄργανον (instrument), *organique* signifie « instrumental »; il est employé en parlant de l'ensemble du corps vivant, organisé d'une manière téléologique, mais plus souvent en parlant de diverses parties du corps, à savoir de celles qui sont composées d'éléments hétérogènes. Bien qu'il soit certain que le concept ne s'applique qu'à des êtres vivants, il ne contient pas la marque d'une vie intérieure ; aussi n'a-t-il jamais été appliqué, en dehors de ce domaine spécial, à la désignation d'un ensemble vivant, par exemple dans la théorie politique; il existe chez Aristote des passages où ὀργανικός ne peut guère se traduire que par « mécanique »[2]. Le mot garda, sans aucun changement, cette signification pendant le moyen âge et les temps modernes jusqu'en plein XVIIIe siècle[3]. La

1. Voir IV, 427, Hart. : « La façon d'expliquer la diversité spécifique des matières par la nature et la combinaison de leurs plus petites parties, en considérant ces matières comme des machines, est la philosophie mécanique de la nature; mais celle qui fait dériver la diversité spécifique de la matière de matières considérées non pas comme des machines, c'est-à-dire comme de simples instruments de forces motrices extérieures, mais comme des forces motrices d'attraction et de répulsion qui leur sont originairement propres, peut être appelée la philosophie dynamique de la nature ».

2. Voir, par exemple, Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (336a, 2) : καὶ τὰς δυνάμεις ἀποδιδόασι τοῖς σώμασι, δι' ἃς γεννῶσι, λίαν ὀργανικῶς, ἀφαιροῦντες τὴν κατὰ τὸ εἶδος αἰτίαν. Pol., 1259 b, 23 : ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερον ἔστιν ἀρετή τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων.

3. Le dernier rejeton important de la scolastique, Suarez (1548-1617), dit (*De anima*, I, 2, 6) : « Dicitur corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur ». Comme autre exemple de la terminologie de l'école de Wolff, on peut citer ce passage de Baumeister : « Corpus dicitur

nouvelle théorie mécanique pouvait s'approprier aussi ce concept d'instrumental et, au XVIIIe siècle, on subsumait sans scrupule les machines organiques (naturelles) et artificielles au concept de machine ; parler de machines organiques ne semblait pas extraordinaire à cette époque[1].

Ce n'est qu'avec l'apogée de la pensée allemande et son désir de donner à la nature une âme et un mouvement propres, que le terme de *organique* s'incorpora le caractère de la vie et lui donna une place prépondérante. C'est surtout Kant qui y a contribué avec la précision de ses concepts et de ses distinctions; mais il ne faut pas oublier non plus Herder, Jacobi, etc.[2] Des êtres vivants naturels, la nouvelle signification passa d'abord à l'État et à la société[3], puis au droit, à l'histoire, etc. « Organisch »

organicum, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est ».

1. Saint-Simon appelait encore, vers 1813, la société une « véritable machine organisée ». (Voir Paul Barth, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXIV, I, p. 72).

2. Kant définit (V, 388, Hart.) : « Un produit organisé de la nature est celui dans lequel tout est, à la fois, fin et moyen ». P. 386, il dit : « Un être organisé n'est donc pas une simple machine, car celle-ci n'a qu'une force motrice; il a, au contraire, en lui une force plastique, et, bien plus, une forme plastique qu'il communique aux matières qui ne la possèdent pas (il les organise) ». Jacobi écrit (Hume, 172) : « Pour penser la possibilité d'un être organique, il est nécessaire de penser d'abord ce qui fait son unité : le tout avant les parties ». En réalité, on ne faisait que reprendre ainsi et formuler avec plus de précision des idées d'Aristote. Kant parle aussi d'un « véritable organisme » (*wahrer Gliederbau*) de la raison pure spéculative, « dans lequel tout est organe, c'est-à-dire où le tout est en vue de chaque partie et chaque partie en vue du tout ». (III, 28, Hart.).

3. Le terme de *organisation* a dû être transporté, pour la première fois, dans le domaine politique à l'époque de la Révolution française, mais ce sont des penseurs et des poètes allemands qui donnèrent à ce mot un sens profond. Kant dit (V, 387, Hart.) : « A proprement parler, l'organisation de la nature n'a rien d'analogue avec n'importe laquelle des causalités que nous connaissons », et il ajoute, dans une note : « On peut, inversement, éclairer, par une analogie avec les fins naturelles que nous avons citées, une certaine relation qui, il est vrai, se rencontre plus dans l'idée que dans la réalité. C'est ainsi que, lors de la transformation totale, récemment entreprise, d'un grand peuple en un Etat, on s'est servi fréquemment, et d'une façon très pertinente, du mot *organisation* pour l'établissement des magistratures, etc., et même pour l'agencement de

devient notamment un terme favori du romantisme allemand, mais, en même temps, il sort des diverses écoles et tendances pour entrer dans l'usage général de la langue. *Mécanique* et *organique*, qui, à l'origine, avaient à peu près le même sens, finissent ainsi par constituer l'antithèse la plus marquée et désignent actuellement des oppositions fondamentales dans la conception du monde[1].

b. — HISTOIRE DU PROBLÈME

L'opposition de fait que désignent désormais ces termes remonte loin ; ses principaux représentants dans l'antiquité sont Démocrite et Aristote. Au point culminant de l'antiquité classique, la théorie organique — appelons-la ainsi brièvement — prend nettement le dessus. La manière de penser artistique et synthétique propre à cette époque place l'ensemble avant les parties, le vivant avant ce qui est sans vie, et explique ceci en partant de cela. L'idée — mais non le terme — d'organisme a été introduite notamment par Aristote, de qui vient aussi la formule que, dans un être organique, le tout précède les parties[2]. Cette idée s'étend aussitôt, au delà de son domaine immédiat,

tout le corps de l'État. Car, dans un pareil ensemble, chaque membre doit, en effet, être non seulement moyen, mais en même temps fin, et, vu qu'il collabore à la possibilité de l'ensemble, il doit être déterminé à son tour, quant à sa situation et à sa fonction, par l'idée de l'ensemble ». Dans ce même ouvrage (*Critique du jugement*), il dit, p. 364 : « Ainsi, on représente un Etat monarchique comme un corps animé s'il est dominé par des lois nationales intérieures, et comme une simple machine (par exemple un moulin à bras), s'il est dominé par la volonté absolue d'un individu; mais, dans les deux cas, il n'y a là qu'une représentation symbolique ».

1. Par exemple chez Trendelenburg, voir *Log. Untersuchungen* (3e édit.) II, 142 s.

2. Nous lisons dans Aristote (*Pol.*, 1253 a, 20) : τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην. διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη. D'après cela, l'État serait antérieur à l'individu.

à l'Etat et à l'univers, et bientôt aussi — mais seulement, il est vrai, après Aristote, et principalement chez les derniers stoïciens — à l'ensemble de l'humanité. De l'antiquité, elle pénètre dans le christianisme, où elle prend une nuance religieuse et, par là, un sens d'une intimité toute spéciale[1]. Elle s'affermit plus tard pour devenir l'idée de l'Église en tant que corps mystique (*corpus mysticum*) du Christ. Le moyen âge, avec son indissoluble enchaînement de l'élément spirituel et de l'élément sensible, lui donne une forme palpable sous laquelle elle domine la théorie médiévale de la société[2]; elle est un élément essentiel de l'organisation propre à cette époque, organisation dans laquelle l'individu reçoit toute spiritualité d'un ensemble, et d'un ensemble visible.

Cette théorie organique exerça une action profonde à la fois dans le domaine pratique et sur la méthode scientifique. Là, elle imposait une subordination absolue de l'individu à l'ensemble qui, seul, lui permettait de développer sa raison, mais, en même temps, elle donnait à l'individu la conscience d'être, dans cet ensemble, quelque chose de particulier et d'irremplaçable. C'est avec une joie marquée que l'antiquité à son déclin s'arrête sur cette pensée que l'individu n'est pas seulement une partie (μέρος), mais un membre (μέλος) de l'univers. « Je suis un membre de l'ensemble des êtres raisonnables », telle est la conviction qui console un Marc-Aurèle dans les dangers et les ténèbres de la vie. Quant à l'Eglise primitive, elle

1. Une preuve de l'origine grecque de cette idée se trouve dans le fait que le seul des Evangiles dans lequel elle se rencontre est celui de saint Jean (vigne et raisins), où se manifestent nettement des influences grecques et philosophiques.

2. C'est dans ce même ordre d'idées que l'analogie entre l'État et un corps vivant ne s'arrête pas à l'idée générale, mais est volontiers développée jusque dans les détails. C'est ainsi, par exemple, que Jean de Salisbury a essayé de trouver pour chaque partie de l'État un membre qui lui corresponde dans le corps humain. (Voir Gierke, *Das deutsche Gossenenschaftsrecht*, III, 549).

développe notamment cette idée que tous les chrétiens, membres d'une communauté bénie de Dieu, doivent se prêter un mutuel appui dans l'action et dans l'épreuve, qu'ils sont unis les uns aux autres par un lien de solidarité.

Non moins riche en conséquences est cette façon de penser pour le travail scientifique. Car c'est d'elle que naît la considération téléologique, dont l'action puissante s'étend depuis l'antiquité jusqu'au temps présent. Si le tout était la chose primitive et supérieure, il fournissait la clef pour l'explication des divers membres particuliers et des fonctions particulières. Or, d'après la conception platonico-aristotélicienne, le tout était une forme immuable, une vie ayant en elle-même son fondement et sa fin; il donnait donc à tout mouvement un but et un point final fixes [1]. Cela s'étend, au delà du domaine du vivant, dans l'univers entier. Le monde est considéré ici comme un ensemble vivant, solidement articulé et dans lequel les diverses parties s'insèrent comme des membres; au lieu que les mouvements se croisent pêle-mêle, chacun d'eux va vers un point final pour se convertir là en une action persistante, achevée en elle-même (ἐνέργεια). Mais où cette façon de penser est le plus féconde, c'est dans son domaine originel : chez les êtres vivants. Ici, non seulement tous les organes et toutes les fonctions des diverses espèces d'animaux sont rapportés à une vie qui embrasse tout et sont compris en partant de cette vie, mais toute la diversité des formes organiques apparaît comme le développement d'un unique type normal, qui agit à travers tous les degrés. Ce

1. Voir Aristote, *Physique*, 194 a, 28 : ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα. ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα. Voir plus loin, 199 a, 30 : ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ'ὡς μορφή, τέλος δ'αὕτη, τοῦ τέλους δ'ἕνεκα τἄλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα. D'après Aristote, le hasard pourrait bien produire des structures finalistes particulières, mais jamais une finalité générale; voir, à ce sujet, le second livre de sa *Physique*.

type normal, l'homme le montre à l'état pur, et l'on peut donc, en partant de lui, éclairer ce vaste domaine et soumettre l'immense matière à des idées qui la traversent. De là sortait une espèce d'anatomie et de physiologie comparées, ainsi qu'une histoire de l'évolution ; on essaie aussi d'élucider, en partant de l'homme, la vie psychique des animaux. Si peu que puisse nous satisfaire actuellement une telle conception, elle n'en a pas moins offert à son époque et à de nombreux siècles une certaine synthèse, une certaine organisation de la matière.

Dans l'antiquité déjà, les résistances à cette manière de voir ne firent pas défaut, mais elles restèrent de simples réactions, sans pouvoir arriver à jouer un rôle directeur. Cela n'eut lieu que dans les temps modernes, où la lutte contre cette théorie organique devint le principal élément de l'effort vers la liberté et la clarté. La délivrance s'opère d'abord dans la tendance générale de la vie, car l'individu moderne ressent et repousse comme une intolérable oppression le fait d'être lié à une organisation visible et de ne pouvoir accéder à la vie de l'esprit que par l'intermédiaire de cette organisation ; il tend à un rapport immédiat avec l'univers et conquiert, par là, une supériorité assurée sur tout ordre visible. Il en fut ainsi, d'abord, dans la Renaissance et dans la Réforme, et aussi dans le mouvement d'affranchissement politique et économique qui eut son point de départ notamment en Angleterre. En fondant ainsi la vie directement sur l'individu, celui-ci semble croître immensément en force, en raison et en vérité. Tous les rapports apparaissent ici comme l'œuvre des individus, et ils n'ont de légitimité que ce que l'individu leur en accorde. D'après Leibniz, l'individu porte en lui toute l'infinité de l'univers et la développe en la tirant de lui-même ; nous voici bien loin de la théorie organique !

Il se produit aussi, en même temps, une révolution dans

la science. La manière traditionnelle d'expliquer la nature en partant de l'ensemble et de l'intérieur devient intolérable, on n'y voit qu'une interprétation tout à fait subjective, une simple image, qui doit être énergiquement écartée parce qu'elle ne se donne pas pour une image mais pour une explication pleinement valable. Aussi les livres de cette époque sont-ils pleins de récriminations au sujet de l'allégorie déguisée de la doctrine scolastique, qui apparaît, avec ses formes et forces intérieures, comme un « asile de l'ignorance » (*asylum ignorantiae*; voir, par exemple, Oldenburg à Spinoza). On pose, au contraire, comme condition fondamentale d'une véritable connaissance, que toute intériorité soit éliminée de la nature et que tous les ensembles soient décomposés en leurs plus petits éléments; la découverte et la poursuite de ces éléments promet, à la fois, une élucidation de la réalité jusque-là confuse et un pouvoir sur les choses qui, sans cela, seraient inaccessibles. Car, en partant du petit, on peut les mouvoir et les transformer. On ne comprend nullement, ici, ce qu'il y avait de grand dans la manière artistique des anciens; cette manière, d'ailleurs, avait fortement dégénéré avec la scolastique. Telle est l'explication mécanique de la nature dans les temps modernes; en opposition directe et consciente avec l'ancienne façon de penser, elle fait des éléments la chose principale, elle veut tout édifier en partant d'eux, elle décompose en des grandeurs distinctes le continuum que présentent l'espèce, le temps et le mouvement, et donne, ainsi seulement, une exacte compréhension des phénomènes. Avec la négation de tous rapports internes disparaît naturellement aussi la conception téléologique ; les considérations les plus diverses se réunissent pour la rejeter: elle apparaît comme anthropomorphique, obscure, stérile. Ce ne sont plus les fins, mais les lois qui doivent garantir l'unité de la nature, ces lois qui agissent partout uniformément et

qui dominent, en tant que formes fondamentales et simples, toute diversité. Tout cela entraîne les esprits avec l'impétuosité d'une force naturelle; il semble que, avec la nouvelle façon de penser, surgissent, pour la première fois, une véritable connaissance et une ère de science dont tout le travail antérieur n'a pu être que le premier degré.

Que cette nouvelle façon de penser laissât sans réponse bien des questions et provoquât de nouveaux problèmes, c'est ce qui ne pouvait échapper à des esprits plus profonds. Le plus grand penseur de l'époque de l'*Aufklärung*, Descartes, ne voit dans la théorie mécanique qu'un principe permettant une compréhension exacte de la nature, non pas une théorie métaphysique des derniers fondements des choses, et il trace une ligne de démarcation bien nette entre lui et Démocrite[1]. Son fidèle disciple, Robert Boyle, défend, comme un indispensable pendant aux causes mécaniques[2], une cause agissant téléologiquement. Berkeley soutient que la considération mécanique n'explique que les lois et les formes (modes) du devenir, et non sa cause. Leibniz va particulièrement loin : il développe un type spécial de conception du monde, en faisant de toute la nature avec son mécanisme la manifestation d'une réalité spirituelle, en élevant les dernières unités qui, pour la théorie mécanique, ne constituent qu'un simple concept limite, au rang d'élément fondamental, en y voyant des monades douées d'une vie interne. Il soutient que tout s'explique mécaniquement

1. Le principal passage à ce sujet se trouve dans les *Princ. philos.*, IV, § 202 : (Democriti philosophandi ratio) rejecta est, primo quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio; deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum dari posse demonstro, tertio quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corporum cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo.

2. Voir, par exemple, *De ipsa natura*, sect. IV : « Harum autem partium motum sub primordia rerum infinita sua sapientia ac potestate ita direxit, ut tandem (sive breviore tempore sive longiore, ratio definire nequit) in speciosam hanc ordinatamque mundi formam coaluerint ».

à l'intérieur de la nature, mais les principes du mécanisme lui semblent avoir eux-mêmes besoin d'explication, et celle-ci ne peut se trouver, d'après lui, que dans une raison cosmique agissant par causes finales[1]. Mais, pour Leibniz, ce caractère de finalité des lois de la nature consiste en ce qu'elles ont toutes pour but d'amener à l'existence une quantité de force aussi grande que possible. Partout, il trouve qu'elles prennent les chemins les plus courts et choisissent les moyens les plus simples[2]. Son école continue aussi à affirmer qu'au mécanisme appartient tout ce qui est composé et, par là, tout le monde des corps, tandis que l'âme, chose simple, lui échappe[3]. Sous une forme moins nette, Wolff juxtapose, à la manière scolastique, une explication par les causes efficientes et une explication par les causes finales, et crée l'expression de *téléologie*[4].

Naturellement, la théorie organique et téléologique traditionnelle ne fut nullement renversée d'un seul coup

1. « Omnia in corporibus fieri mechanice, ipsa vero principia mechanismi generalia ex altiore fonte profluere » (p. 161, Erdm.); voir aussi 155 a, Foucher II, 253.

2. Voir 147 b (Erdm.) : « Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a maximo minimove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumptu ». A l'objection que de simples nécessités naturelles auraient peut-être pu produire le même résultat, il répond (605 b.) : « cela serait vrai, si par exemple les lois du mouvement, et tout le reste, avait sa source dans une nécessité géométrique de causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend de causes finales ou de la convenance ».

3. Baumgarten, par exemple, dit (*Metaph.*, éd. VI, 1768, § 433) : « Machina est compositum stricte dictum secundum leges motus mobile. Ergo omne corpus in mundo est machina. — Machinae natura per leges motus determinata mechanismus est. At, quidquid non est compositum. non est machina, hinc nulla monas est machina ».

4. Voir *Philos. ration. sive logica.* ch. III, § 85 : « Rerum naturalium duplices dari possunt rationes, quarum aliae petuntur a causa efficiente, aliae a fine. Quae a causa efficiente petuntur, in disciplinis hactenus definitis expenduntur. Datur itaque praeter eas alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dici posset teleologia ». Par contre, l'expression *causa finalis* est scolastique; nous la rencontrons pour la première fois chez Abélard.

par l'introduction de l'explication mécanique ; elle était, pour cela, trop profondément implantée dans les idées et dans les méthodes de l'école. Il ne manqua pas non plus d'hommes capables, pour défendre avec ardeur la spécificité du vivant[1]. Mais ils ne furent pas écoutés de leur époque. Il fallait, pour cela, qu'un nouveau courant de vie fît chercher et voir autre chose dans la réalité. C'est ce qui eut lieu notamment avec l'essor de l'humanisme allemand, dans lequel s'élève victorieusement le désir d'une vie plus immédiate, d'un rapport plus intime avec le monde et la nature, d'une vision des choses en partant de l'ensemble. Ce mouvement qui, tout d'abord, s'empara avec impétuosité des esprits, se clarifia peu à peu en une organisation artistique de la vie ; de là, il était facile de revenir aux anciens, qui apparaissaient comme le modèle d'une nature noble et plus pure. Rien donc d'étonnant à ce que, dans cette dernière Renaissance, il se soit produit une résurrection de la théorie organique et que cette théorie ait saisi et gagné les esprits comme par une force magique.

Chose curieuse : celui qui a ouvert scientifiquement la voie à cette nouvelle conception artistique, c'est Kant, dont l'esprit était pourtant si peu artistique. Il l'a fait, en rabaissant le mécanisme au niveau d'une façon de penser purement humaine, et en faisant ainsi place libre pour une manière différente de considérer et de traiter le problème ; mais il fallait, pour cette nouvelle manière, une occasion contraignante. Cette occasion, la sphère de la structure organique semblait la lui offrir, vu qu'elle ne peut entrer dans nos concepts qu'avec l'aide de l'idée d'un tout intérieur et d'une fin dirigeante. L'ancienne doctrine était donc reprise ici et se trouvait même, au delà de son

1. En tête se trouve ici Cudworth avec son hypothèse d'une nature plastique ; voir notamment *The true intellectual systeme of the universe* (1678) 1, 3, 19. Parmi les docteurs allemands, il faut surtout citer ici Rüdiger ; voir, par exemple, ses *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica*, p. 109 : « physica vel mechanica est vel vitalis ».

domaine immédiat, appliquée à l'ensemble du monde. Chez Kant même, tout cela était prudemment délimité et demeurait affaire de considération humaine. Mais le courant artistique, gagnant du terrain, submergea rapidement toutes limites et digues, la conception organique prit une fière conscience d'elle-même et se donna, vis-à-vis de l'*Aufklärung*, pour une compréhension partant de la vie et de l'essence intime des choses, tandis que la théorie mécanique apparaissait comme fade et sans âme. Schelling a exprimé cette nouvelle façon de penser avec une énergie particulière et a subordonné toute vie de la nature à l'idée d'organisme[1].

Concept et expression entrent alors rapidement dans l'usage général. On ne peut y méconnaître cependant, malgré toute la fidélité aux éléments antiques, une influence de la pensée moderne. L'idée d'organisme donne, ici, une image plutôt du devenir que de l'être ; la réalité constitue, ici, moins une œuvre d'art achevée qu'un être vivant progressant par ses propres moyens. Aussi la transformation est-elle, tout d'abord, plus féconde pour le domaine de l'histoire que pour celui de la nature. Une pensée qui prend un charme captivant, c'est celle que tout devenir historique s'opère, non par secousses, mais selon une marche tranquille, non par réflexion artificielle, mais par un instinct inconscient, non pas en partant du pur individu, mais par la force d'un ensemble. De l'extension de cette idée à l'Etat, au droit, à la langue, etc., semble résulter, d'une manière générale, une positivité plus pure et plus riche, une plus vaste image de l'ensemble, un rapport plus intime et plus calme de l'homme avec les choses. Désormais, l'homme n'a plus à les maîtriser du dehors, mais à les vivre intérieurement : par exemple, il

1. Mais, pour lui, le contraire direct de *mécanique* est, ordinairement, *dynamique ;* là, le monde lui semble être compris comme quelque chose de donné, ici, comme quelque chose qui se trouve en continuel devenir.

ne fait plus le droit, il le trouve comme un produit de l'esprit national ; il peut désormais reconnaître la plénitude de la vie historique avec toute sa nature individuelle et apprécier chaque chose à sa place. Ainsi, la tendance vers une conception historique du monde, en opposition avec la conception rationnelle de l'*Aufklärung*, est étroitement unie à cette théorie organique. Mais la recherche historique a ici, pour intime amie, la contemplation artistique ; il est caractéristique que Schelling déclare, comme étant le « troisième et absolu point de vue de l'histoire », celui de l'art historique.

Cependant, le caractère exclusif de cette manière historique et les limites de la théorie organique ne pouvaient être longtemps méconnus. Un fait qui devait déjà donner à réfléchir, c'est que cette théorie organique fut adoptée très chaleureusement par la réaction politique et religieuse, par des hommes comme Adam Müller et de Maistre, le père de l'ultramontanisme moderne, qui l'utilisèrent au sens du moyen âge pour opprimer l'autonomie aussi bien des individus que du présent vivant. Mais, en dehors même de cette forme particulière, ce qu'il y avait, dans la théorie organique, de problématique et d'exclusif fut bientôt ressenti. Cette marche tranquille du devenir historique, elle l'a plus supposée que démontrée ; toute l'objectivité qui semblait venir des choses, elle l'y a mise elle-même ; aussi sa conception de l'histoire est-elle fortement subjective. Ce mouvement apporta de précieuses impulsions pour la conception de la nature, en dirigeant l'attention sur la vie et sur le rapport interne des choses, et en poussant puissamment à la recherche d'une unité dans les forces naturelles. Mais ces impulsions ne devinrent fécondes qu'une fois transportées sur un autre terrain, sur le terrain de la science moderne de la nature ; chaque fois que cette conception organique tenta de conclure par ses propres moyens, elle se perdit

dans des imaginations risquées et parfois bizarres. Quant à l'ensemble de la vie, elle le mettait en danger en ce sens que, par elle, l'homme prenait à l'égard de la réalité une attitude surtout contemplative, qu'il se trouvait beaucoup plus invité à la recevoir et à s'y adapter docilement qu'à agir par lui-même et à s'ouvrir une voie qui lui fût propre ; surtout, l'ensemble de cette conception ne convenait nullement à une époque pleine de grandes tâches et qui portait en elle de graves complications.

Aussi l'autre théorie reprit-elle la prépondérance; d'ailleurs, elle n'avait jamais été complètement étouffée, mais seulement intimidée, et elle reparut alors avec des forces neuves. Avec une nuance un peu différente, mais sans aucun changement pour le fond, l'*Aufklärung* reprit le dessus, et, considérée du point de vue de cette dernière, l'époque humaniste avec sa conception organique put apparaître comme un simple épisode. L'édification de la vie sociale avec les individus comme base se développa alors pleinement dans le libéralisme moderne et dans la doctrine moderne du libre-échange ; jusque dans la seconde moitié du XIXe siècle, nous voyons la radicale théorie de A. Smith traitée, même par d'éminents savants, comme une vérité parfaite et comme une conclusion définitive. Quant aux sciences naturelles, repoussant nettement toutes les spéculations d'une philosophie de la nature, elles entreprirent d'éliminer radicalement tous les restes de théorie vitaliste; elles prirent désormais pour tâche de ramener également la structure organique et sa vie aux lois élémentaires de la physique et de la chimie. Parmi les philosophes, Lotze a notamment soutenu cette application universelle du mécanisme, non sans donner à celui-ci, comme l'avait fait Leibniz, une base plus profonde dans un domaine de vie psychique. Mais cet élément supramécanique était affaire de métaphysique : la nature persistait dans le mécanisme, et, à cette époque, cette

affirmation eut plus d'effet que cette restriction. — Le mécanisme, bien compris et prudemment appliqué, apparut ainsi comme une solution certaine des grands problèmes ; quoi qu'il restât à faire dans le développement, le principe semblait hors de doute.

Alors vint une résistance, une résistance inattendue, due au mouvement même de la vie moderne et non pas à une action tardive exercée par des époques antérieures, une résistance provenant moins d'une interprétation artistique de la réalité que du progrès de l'expérience, de nouveaux faits et de nouvelles tâches. La forme économique et industrielle prise par la vie moderne rassemble plus étroitement les hommes et multiplie leurs contacts, elle différencie et complique le travail, elle lie ainsi les individus beaucoup plus étroitement les uns aux autres et les rattache tous à un ensemble ; devant la communauté qui résulte de là, disparaît l'isolement dans lequel le mécanisme voyait les individus. Tandis que celui-ci faisait dériver d'eux tous les rapports, l'individu apparaît à la sociologie moderne comme faisant, de prime abord, partie d'un ensemble social ; la théorie du milieu met également en valeur ce qu'il y a d'invisible dans les influences et tend à faire de l'individu un pur produit de son entourage. En même temps, on sent d'une manière aiguë combien les individus sont désarmés vis-à-vis des complications et des oppositions économiques, et combien est nécessaire une volonté collective, telle qu'elle s'incarne dans l'État.

Tout cela pousse à reprendre l'idée d'organisme, et, parmi les philosophes, Comte surtout a édifié sur cette idée son éthique et sa politique. Mais il modifie considérablement l'ancienne conception de cette idée qu'il transpose, tout au moins dans les considérations qui forment la base de son système, du domaine artistique et éthique dans celui des sciences naturelles. Ce sont principalement les progrès de l'histologie (Bichat) qui

fournissent à la pensée fondamentale un développement concret. Tout comme le corps vivant, la société est un tissu extrêmement délicat, composé d'éléments purement individuels ; ceux-ci sont si étroitement unis les uns aux autres que toute la conduite de l'un d'entre eux, sa bonne ou sa mauvaise fortune, touchent immédiatement les autres. La division moderne du travail a encore renforcé ce qui existait déjà de tout temps, et nous montre distinctement que l'individu est lié aux autres et à l'ensemble. Par là, il semble que l'on acquière, pour l'éthique et pour la politique, un principe directeur qu'il suffit de développer pour tracer à toute action des voies déterminées.

En réalité, ce principe est moins fondé qu'obtenu subrepticement par un mélange de la manière antique et de la manière moderne ; insensiblement, ce mélange se transforme en un tout de nature intérieure, du fait sort un concept de valeur, et de ce qui est, un devoir. Finalement, nous nous trouvons complètement sur l'ancien terrain quand l'ensemble présente à l'individu des exigences et les lui impose comme une obligation. L'obscurité qui, de tout temps, était inhérente au concept d'organique, s'accroît, par ce mélange de l'ancienne et de la nouvelle manière, jusqu'à devenir une intolérable confusion. Mais on maintient le concept parce que l'on veut exprimer, d'une façon quelconque mais concise, l'état de dépendance où se trouve l'individu par rapport à l'ensemble. Le savant moderne se débat ainsi parmi des impulsions contradictoires, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il se produise des divergences qui vont jusqu'à des oppositions absolues. Non seulement les individus, les domaines aussi se séparent ici. C'est chez les sociologues que la théorie organique est le plus en faveur, elle l'est beaucoup moins chez les économistes proprement dits ; et, parmi les juristes, ce sont surtout d'éminents germanistes qui lui sont sympathiques.

Parallèlement à ce mouvement dans le domaine social, il s'en produit un dans les sciences naturelles; ce dernier, ayant commencé plus tard, est actuellement beaucoup plus fort et fait l'objet de plus de controverses. Il est certain que la théorie évolutionniste moderne a contribué, en première ligne, à la naissance de ce mouvement. La forme darwinienne, sous laquelle cette théorie trouva, pour la première fois, une application générale, était, dans ce qu'elle a de caractéristique, aussi peu disposée que possible à reconnaître l'organique, puisqu'elle cherche à soumettre aux concepts du mécanisme tout le domaine de la vie. Mais, dans les sciences naturelles comme ailleurs, il arrive souvent que des idées agissent contrairement à leurs propres intentions. Le domaine de la vie occupant beaucoup plus l'attention et le travail, son caractère *sui generis* se trouva mis beaucoup plus en valeur, et l'on vit qu'il était incomparablement plus difficile qu'on ne le supposait vers le milieu du siècle, de ramener ses phénomènes aux lois élémentaires de la physique et de la chimie. Les observations faites sur le protoplasma, les nouvelles perspectives ouvertes par la mécanique évolutionniste, le problème de la continuité de la vie, la théorie des mutations qui nous montre de nouvelles formes naissant subitement et par sauts, etc., tout cela contribue à modifier essentiellement la situation. Et il se produit en même temps une division entre les esprits. Tandis que les uns attendent d'un raffinement des concepts mécanistes une assimilation intellectuelle des faits nouveaux, les autres croient ne pouvoir renoncer à un nouveau principe[1].

1. Voir, entre autres, Rindfleisch, *Aerztliche Philosophie* (1888) et *Neovitalismus* (1895). Roux (*Einleitung zum Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*, 1894) s'oppose à ce que l'on déclare « la forme organique comme étant quelque chose d'inexplicable et qui ne peut être déduit que téléologiquement » (p. 22), et il fait remarquer, plus loin : « Au savant dont le domaine est la mécanique de l'évolution s'applique, à un haut degré, la sentence :

Dans ces mouvements surgit aussi, de nouveau, le problème de la téléologie, considérée, de l'aveu même de ceux qui le traitent, moins comme une partie de la métaphysique que comme un moyen d'explication scientifique, comme une téléologie « empirique »[1], et, comme telle, attaquée par d'autres, qui y voient une rechute dans la métaphysique.

On ne se contente pas de chasser ainsi le mécanisme du domaine de la vie, sinon absolument, du moins sous sa forme traditionnelle de « conception trop simplement mécanique » (Roux) : ses concepts fondamentaux sont aussi l'objet de diverses attaques. Les conceptions de l'ancien mécanisme se sont révélées comme beaucoup trop grossières, même pour le domaine inférieur à celui du vivant, en face de l'immense raffinement que rendaient manifeste des processus en apparence élémentaires de la nature inorganique. La théorie énergétique de la nature a, notamment, combattu en principe la conception mécanique de l'univers, en contestant l'idée fondamentale de la matière représentée comme un être situé au delà des perceptions des sens, comme un support particulier de forces, et en essayant de ramener tous les phénomènes de la nature au concept fondamental d'énergie[2]. Nous ne

« Incidit in scyllam, qui vult vitare charybdim ».
La conception trop simplement mécanique et la conception métaphysique représentent le Scylla et le Charybde entre lesquels il est, en effet, difficile de naviguer, et bien peu y ont réussi jusqu'ici; et l'on ne peut nier que la séduction exercée par cette dernière conception n'ait considérablement augmenté actuellement avec l'accroissement de notre connaissance » (p. 23). Voir aussi W. Roux, *Uber die Selbstregulation der Lebewesen*, 1902.

1. Voir Cossmann, *Elemente der empirischen Teleologie* (1899), et E. König, *Die heutige Naturwissenschaft und die Teleologie*, (Supplément à l'*Allgemeine Zeitung*, 1900. N°s 29 et 30), ainsi que *Ueber Naturzwecke* (1902). Il s'est constitué, autour de ces problèmes, une littérature extrêmement abondante et qui augmente continuellement, ce qui montre nettement combien ils sont au centre de l'intérêt et du travail.

2. Voir Ostwald, *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, p. 153 : « Tout ce que nous connaissons du monde extérieur, nous pouvons le présenter sous forme de formules relatives à une énergie existante ; et, par conséquent, le concept d'énergie apparaît, à tous les points de vue, comme le plus général que la science ait créé jusqu'ici. Il embrasse non seulement

pouvons entrer ici dans les problèmes qui résultent de là; en tout cas, la théorie mécaniste a perdu le caractère axiomatique qu'elle sembla avoir longtemps. Mais il est rare que quelque chose redevienne problème sans se transformer.

Nous rencontrons donc partout aujourd'hui, dans ce domaine, agitation et lutte; quant au point décisif, il ne se trouve pas dans des réflexions générales, mais dans la tendance principale que prennent en réalité le travail et la vie. C'est ce que nous avons vu se produire dans le passé, et, à l'avenir aussi, le propre développement du travail décidera de la forme que doit prendre le rapport des oppositions; il décidera et des développements ultérieurs nécessaires pour les deux concepts fondamentaux, et de la possibilité de leur opposer de nouveaux modes d'explication. Mais ce que la philosophie est en droit d'examiner, c'est l'aspect sous lequel la réalité nous présente actuellement ces concepts, et quelles tâches en résultent pour nous.

c. — CONSIDÉRATIONS RELATIVES AU CONFLIT ACTUEL.

α. — *Le problème dans le domaine de la philosophie.*

La philosophie doit, avant tout, insister sur ce point que le mécanisme, même s'il pouvait maîtriser toute l'étendue des choses, est incapable de jamais arriver à une conclusion définitive. Car ce qui est pour lui la chose dernière, à savoir la juxtaposition des éléments, devient

le problème de la substance, mais encore celui de la causalité ». Quant à la signification du concept d'énergie, nous lisons, p. 158 : « D'une manière générale, nous définirons l'énergie comme étant du travail ou bien tout ce qui naît d'un travail et peut se transformer en travail ».

nécessairement, pour la considération philosophique, un grave problème. Si, en effet, les éléments existaient indifférents les uns à côté des autres et sans aucune union, on ne voit pas comment il pourrait se produire une action de l'un sur l'autre. Il en est ainsi dans la nature surtout, et c'est bien pourquoi le fait de l'action réciproque a poussé un Leibniz et un Lotze à modifier radicalement la conception immédiate de l'univers. Et l'on ne peut guère, non plus, écarter l'idée leibnizienne qu'aucune chose ne peut avoir pour fin unique de travailler pour d'autres, mais qu'elle doit être aussi quelque chose pour elle-même, et que, par conséquent, ce que l'on prend comme dernier élément doit être aussi quelque chose de personnel; en suivant cette pensée, on est forcé de rabaisser le domaine du mécanisme au rang d'une simple apparence d'un monde de nature différente. Dans la vie psychique également, celui qui voudrait tout ramener à un enchaînement mécanique d'associations se trouverait bien embarrassé en présence de la question de savoir comment tout ce mécanisme pourrait être ressenti comme une vie personnelle, comme étant mien ou tien. Il faut chercher partout, d'une manière ou d'une autre, l'unité et la cohérence, et c'est là une tâche à laquelle le mécanisme ne peut suffire.

Si le mécanisme laisse ainsi derrière lui un problème non résolu, il ne peut non plus, en fait, être considéré comme dominant toute la réalité, quand bien même la nature lui appartiendrait tout entière. A la nature vient se joindre, en effet, la vie psychique, et celle-ci entraîne, notamment dans le domaine humain, une tout autre forme de faits. Car, dans la mesure où la vie intérieure devient quelque chose de plus qu'un simple accompagnement des processus de la nature, dans la mesure où la vie de l'esprit surgit en nous, une réunion d'éléments isolés ne suffit plus : au contraire, chaque phénomène

isolé se trouve ici à l'intérieur d'un ensemble, et l'enchaînement ne s'obtient pas directement entre les divers éléments, mais par leur rapport à l'ensemble. La pensée, par exemple, s'opère bien par représentations isolées, mais elle n'est pas une simple juxtaposition ou superposition de ces dernières, elle poursuit un but déterminé et reçoit ainsi une cohésion interne; elle ne peut rien tolérer qui trouble cette cohésion. Rien n'est plus caractéristique de cette nouvelle manière que le fait et la puissance de la contradiction logique. Une contradiction ne serait nullement ressentie si, dans la pensée, la multiplicité n'était pas embrassée par une activité totale; cette contradiction ne pourrait être aussi intolérable qu'elle l'est, si le désir d'unité n'avait pas une force considérable. En même temps, la contradiction montre une forme d'union toute différente de celle que peut produire le mécanisme: elle n'est pas un choc spatial, mais une incompatibilité du contenu; et, ici, apparaît le concept de contenu, lequel est purement incompréhensible pour le mécanisme. Mais le contenu apporte avec lui un nouveau principe d'organisation: celui de la positivité, de la signification objective, de la détermination réciproque. Tel est, par exemple, le rapport des caractères d'un concept logique; seul, le malentendu le plus grossier peut confondre la structure interne d'un tel concept avec la juxtaposition d'une représentation sensible. La forme fondamentale de l'union est, ici, celle du système: chaque élément se trouve à l'intérieur d'un ensemble, sous l'influence et la force d'impulsion d'un ensemble, en détermination réciproque avec les autres éléments. Ainsi, l'ensemble de la réalité n'appartient pas, en tout cas, au mécanisme.

Par suite, la fin ne disparaît pas non plus du monde, même si la nature n'avait plus de place pour elle. Car la fin a indubitablement une réalité et une puissance dans la vie humaine, et cela, non seulement dans l'âme de

l'individu, mais aussi dans la vie commune, dans ces grands ensembles que constituent la science et l'art, le droit et la morale, en somme le tout de la civilisation [1]. Par ce fait qu'une action en vue d'une fin est essentiellement inhérente à la vie intérieure, cette action est démontrée comme faisant partie aussi de l'ensemble de la réalité, et la conception du monde doit absolument prendre une forme telle que ce fait devienne compréhensible. Je dirai même que, finalement, l'aspect total du problème repose nécessairement sur un dilemme. Nous avons, aujourd'hui, l'habitude de considérer le monde comme un domaine de degrés d'organisation croissante, mais une question qui divise beaucoup les esprits est celle de savoir si, dans ce domaine de degrés, le supérieur est un simple résultat de l'inférieur et trouve, par conséquent, en lui sa pleine explication, ou bien s'il se fait jour dans le supérieur quelque chose de nouveau et d'originel qui ne peut se comprendre que par rapport à un tout plus profond du monde. L'opposition atteint son maximum dans la question du rapport de la nature avec la vie de l'esprit. Cette dernière n'est-elle qu'un produit de l'autre, ou bien un nouveau degré de réalité commence-t-il avec elle? La réponse à cette question décide aussi de la légitimité de la fin. Si la vie de l'esprit, avec son intériorité et son intégrité, est d'une nature spéciale et a une origine particulière, elle fait essentiellement partie de l'ensemble, elle doit être, de prime abord, agissante dans le mouvement et lui donner une tendance vers elle; alors le cours de l'univers a un but, et la considération spéculative du monde ne pourra se passer de l'idée de fin [2]; mais si la

1. Que de la fin sortent des « catégories réelles », c'est ce que Trendelenburg a montré dans un remarquable chapitre de ses *Logische Untersuchungen* ; voir chap. XI.

2. Nous sommes ainsi poussés de nouveau vers la métaphysique, conformément à cette conviction de Herbart (*Werke*, 11, 461) : « Dans la pensée au sujet de la nature et de l'humanité, la force de l'esprit tend iné-

vie de l'esprit est un pur produit de la nature, tout but et, avec lui, toute fin disparaissent; alors, le monde et l'humanité n'ont plus de sens et s'en vont à la dérive dans le vague et le vide.

β. — *Le problème dans la science de la nature.*

Ce qui forme le point central de la controverse dans la science de la nature, c'est la question de savoir si les phénomènes caractéristiques de la vie sont susceptibles d'être ramenés aux lois générales de la physique et de la chimie, ou bien s'il faut reconnaître en eux une nouvelle espèce de devenir. Cette question est, avant tout, une question de fait et rentre, en cette qualité, dans la science spéciale, mais sur la manière de la traiter influent aussi maintes considérations plus générales et sur lesquelles nous devons nous arrêter. Ce qui est incontestable, c'est que la particularité, le problème et le secret de la vie se trouvent, de nouveau, beaucoup plus au premier plan, et que nous ne pouvons plus passer aussi facilement là-dessus que le faisaient des époques immédiatement antérieures. Il semble de plus en plus inadmissible de concevoir la vie comme un simple attribut de la matière; on lui reconnaît de plus en plus une existence autonome. C'est ce que font, par exemple, pour citer quelques noms d'éminents philosophes étrangers, Bergson, notamment dans son *Évolution créatrice*[1] (1907), et Sir Oliver Lodge[2].

vitablement vers la métaphysique qui, semblable aux montagnes primordiales, forme la vaste, profonde et invisible base de tous les rêves et de toutes les aspirations humaines et, en même temps, domine, avec ses sommets isolés, abrupts et rarement gravis, toutes les autres hauteurs et profondeurs ».

1. Comme passages caractéristiques de la conception bergsonienne de la vie, citons (*L'évolut. créatrice*, p. 105) : La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute », et, plus loin (p. 197) : « La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière ».

2. Lodge dit, dans son livre « *Vie et matière* » (traduction allemande, 1908, p. 104), en se résumant : « La conception de la vie que j'ai essayé

Dans une telle conception, la tâche consiste à dégager un caractère essentiel et distinctif de la vie; ce caractère, Boutroux le trouve dans la capacité « de créer un système dans lequel certaines parties sont subordonnées à certaines autres »; il y aurait donc un « agent » et des « organes » qui, tous ensemble, formeraient une « hiérarchie » pour laquelle il n'existe aucune analogie dans le monde organique [1]. Bergson voit une preuve décisive de l'action de la vie en tant que force psychique dans ce fait que la nature a coutume de former des structures semblables ou analogues dans des organismes très différents, et semble ainsi poursuivre des buts semblables par des voies divergentes [2].

d'exprimer dans ce qui précède, est qu'elle n'est ni matière ni énergie, ni seulement une fonction des deux, mais qu'elle doit être rangée dans une tout autre catégorie scientifique; qu'elle est capable, d'une manière que nous ne pouvons encore pénétrer actuellement, d'entrer en action réciproque avec le monde matériel, mais qu'elle a aussi, abstraction faite de ce dernier, sa réalité originelle, bien que celle-ci ne puisse être saisie par nos sens. Elle est dépendante de la matière par sa manifestation dans la nature et en nous, ici et maintenant, et par tous ses effets terrestres; mais, en soi, elle en est indépendante, et son essence est continue et permanente, tandis que l'action réciproque de la vie et de la matière est discontinue et temporelle ». Voir aussi p. 38 : « J'emploie le mot *vie* au sens tout à fait général, car si je l'avais pris au sens étroit d'après lequel il ne signifierait que des processus d'échange de substance, il serait naturellement absurde de lui attribuer une existence indépendante de la matière. Pour ce sens étroit, il serait plus juste de se servir du terme de *vitalité* au lieu de *vie* ».

1. Voir O. Boelitz, *Die Lehre von Zufall bei E. Boutroux*, 1907, p. 91.

2. Voir *L'Evolution créatrice*, 1907, p. 59 : « Le pur mécanisme serait donc réfutable et la finalité, au sens spécial où nous l'entendons, démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionnelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles ». Que l'on puisse d'ailleurs, du point de vue même d'un mécanisme moins grossier et reconnaissant volontiers l'existence de problèmes plus profonds, attribuer à la vie un caractère propre, c'est ce que montre notamment W. Roux. Il considère comme une propriété élémentaire universelle des êtres vivants « l'autorégulation dans l'exercice de toutes les diverses fonctions, autorégulation nécessaire pour la stabilité parmi la variation des circonstances », et dans laquelle il voit « celle de toutes les activités qui distingue le plus les êtres vivants de tous les autres corps naturels,

La manière de traiter ces questions présente maintes divergences chez les divers peuples civilisés ; il faut noter surtout, ici, le rôle que joue le principe de discontinuité dans la pensée francaise contemporaine[1]. Ce principe, avec ses motifs, ne peut être mieux décrit que le fait Höffding (*Moderne Philosophen*, p. 82 s.) Il dit : « Dans la littérature philosophique française, le principe de discontinuité se détache d'une manière particulièrement intéressante et énergique. On peut distinguer trois motifs différents et décisifs pour la philosophie de la discontinuité. L'expérience présente des différences de qualité que ni la spéculation ni la théorie évolutionniste n'ont réussi à réduire. Le positivisme de Comte avait expressément reconnu l'abîme qui sépare les uns des autres les différents domaines de la nature. Pour Comte, à chaque nouvelle science correspondait un groupe particulier et irréductible de phénomènes. En outre, même dans chaque groupe isolé de phénomènes, le principe de causalité ne peut trouver qu'une confirmation imparfaite. C'est pourquoi on revient à Hume, et l'on oppose son empirisme aux tentatives faites par Kant et par l'évolutionnisme pour le surmonter. — Enfin, on met en évidence la conscience de l'initiative, de la faculté d'introduire par sa pensée et par son action quelque chose de nouveau dans le monde, et l'on accentue fortement l'importance morale de cette faculté. [2] »

en ce qu'elle opère l'adaptation directe aux situations extérieures changeantes. De la persistance immensément longue des êtres vivants unicellulaires, persistance qui, malgré le changement des circonstances extérieures, produit d'innombrables générations de même espèce, on peut conclure avec certitude que même les êtres vivants les plus inférieurs possèdent, en plus de l'hérédité, cette capacité d'autorégulation ». Voir *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*, t. XXIV, n° 4. 1907, p. 685).

1. Voir Harald Höffding, *Moderne Philosophen* (1905), p. 67.

2. Les plus éminents représentants de cette philosophie de la discontinuité sont Renouvier (mort en 1903) et E. Boutroux, dont le livre *De l'idée de loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine* (1895) a paru en 1907 dans une traduction allemande de Benrubi.

Dans une telle manière de penser, il ne peut y avoir aucune tendance à ramener à des forces infravitales les phénomènes caractéristiques de la vie; au contraire, on soumet à une critique sévère cette tentative du mécanisme. Ce qui semble erroné dans le mécanisme, c'est qu'il traite le monde comme un système donné et fermé, et non comme quelque chose de fluent, que, par conséquent, il nie tout mouvement partant de l'intérieur ainsi que toute possibilité d'un progrès essentiel[1], qu'il ne veut accorder aux combinaisons d'éléments rien d'autre que ce qui revient à chacun de ceux-ci[2], que ses explications ont coutume d'attribuer aux éléments ce que présente leur réunion[3], qu'enfin il ne prête pas une attention suffisante à ce fait que la connaissance plus exacte du processus de la vie supprime de plus en plus le prétendu isolement des éléments[4].

Avec cette orientation vers la vie et son mouvement progressif, l'idée de fin se présente aussi sous un tout autre jour. La négation absolue de la finalité dans la nature avait son origine dans la tendance, qui prédomina

1. Voir Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 40 : « L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que tout est donné ».

2. Sir Oliver Lodge dit, dans *Vie et Matière* (p. 57 de la traduction allemande) : « On rencontre fréquemment cette thèse que toutes les qualités qui appartiennent à l'ensemble peuvent être trouvées également dans les parties. Cette thèse est fausse. Un agrégat d'atomes peut posséder des qualités qui n'appartiennent pas aux atomes pris isolément, pas même au degré le plus faible ».

3. Voir Lodge, loc. cit., p. 47 : « On constate ici simplement ce qui doit être examiné, et on l'attribue aux atomes, dans l'espoir de mettre ainsi fin aux questions ». Bergson a soutenu cette pensée notamment contre la théorie évolutionniste de Spencer, qui lui semble (voir *L'évol. créatr.*, VI) consister « à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer ».

4. Voir Bergson (*L'Évolution créatrice*), p. 205 : « Plus la physique avance, plus elle efface d'ailleurs l'individualité des corps et même des particules en lesquelles l'imagination scientifique commençait par les décomposer; corps et corpuscules tendent à se fondre dans une interaction universelle ».

pendant longtemps, à ne pas considérer la vie comme un phénomène *sui generis*, mais à la déduire de l'inanimé, ce qui était en complète opposition avec l'ancienne façon de penser, laquelle expliquait toute la nature en partant du vivant. Dans un certain retour à cette façon de penser, mais avec plus de raffinement dans la manière d'envisager le problème, on voit de nouveau passer davantage au premier plan les faits qui semblent montrer une direction du mouvement vers un but à atteindre, une « tendance vers un but » (*Zielstrebigkeit*) selon l'expression de K. E. von Baer, ainsi qu'une tendance collective des divers éléments vers un ensemble. La difficulté de représenter cela nettement sans introduire dans la nature les procédés de la réflexion humaine, a déjà été ressentie fortement par Aristote [1], et doit nous paraître plus grande encore à nous autres modernes. Mais la difficulté, si grande qu'elle soit, ne doit pas avoir pour effet de repousser à l'arrière-plan et de négliger des complexus de faits parce qu'ils ne rentrent pas dans le cadre du mécanisme. Car ce sont les théories qui doivent s'adapter aux faits, et non les faits aux théories.

La principale critique que l'on oppose au vitalisme et à la téléologie, même sous leur forme moderne, est que le principe d'organisation qu'ils affirment explique « tout en bloc, et cela de la même façon », sans que nous puissions rien apprendre ni au sujet des facteurs déterminants, nécessairement différents, qui agissent dans les diverses organisations finalistes, ni au sujet de leur mode d'action [2]. En développant cette pensée, Roux, qui ne conteste nulle-

1. Voir, par exemple, *Phys*, 199 a, 17 : εἰ οὖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ τὴν φύσιν. ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα. μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ. ὅθεν διαποροῦσι τινες πότερον νῷ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἵ τ' ἀράχναι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα.

2. Voir W. Roux, dans l'*Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*, t. XXVI. N° 4, 1907, p. 687.

ment la « continuelle persistance de derniers problèmes », dit : « Il est extrêmement facile de faire dériver d'un agent agissant véritablement avec finalité les manifestations de finalité. Cette dernière hypothèse nous reste encore quand l'autre est démontrée comme réellement insuffisante, ce qui peut actuellement, où l'étude exacte des causes est encore si récente, paraître souvent être le cas, mais ne peut cependant être prouvé. Par contre, il est très difficile de faire dériver d'agents n'agissant pas avec finalité ce qui « paraît conforme à un but ». Mais la première solution laisse inconnues toutes les déterminations différentes selon les divers cas, et elle les transporte dans un principe dont les modes d'action ne peuvent être élucidés. Nous voudrions cependant étudier aussi ces « facteurs de détermination » et leurs modes d'action. Ce qu'il y a de commun entre cette solution et nous, c'est l'étude des facteurs physico-chimiques de réalisation du déterminé, car nos adversaires reconnaissent, eux aussi, que ce qui est « déterminé » par une action psychique se réalise par des facteurs physiques » (p. 688). La question est donc en plein mouvement, mais de cette agitation et de ces conflits on peut attendre avec certitude un progrès de la science.

γ. — *Le problème dans le domaine social.*

Que le mécanisme soit insuffisant pour l'intelligence de la vie sociale, c'est ce que l'on peut montrer sans peine; mais, dans ce domaine comme dans celui de la nature, il est difficile de lui opposer une thèse positive. Il est impossible[1], en partant des simples éléments individuels, de rendre compréhensible un intérêt quelconque pour l'ensemble, une présence intérieure quelconque de l'ensemble, une souveraineté et une autonomie quelcon-

1. C'est ce qui a été fort bien développé par Gierke dans *Das Wesen der Verbände*, discours de rectorat, Berlin, 1902.

ques de l'ensemble, par exemple de l'État, un caractère spirituel quelconque de l'ensemble. La théorie mécanique transformerait inévitablement la société en un système de rouages sans âme, dans lequel chacun ne poursuivrait que ses propres buts ; un monde d'idées commun serait alors impossible. L'idée de droit elle-même, qu'invoquent volontiers les partisans de la théorie mécanique, est inexplicable en partant de cette théorie, et ne pourrait y apparaître que comme une image mystique. Car l'idée de droit ne se développe jamais en partant de l'individu naturel, mais seulement en partant de l'être raisonnable, et ce dernier n'est possible que s'il a son fondement dans un monde de la raison. Ce n'est qu'en apparence que le droit peut naître du pur individu, et cela lorsqu'on substitue, sans s'en apercevoir, à l'individu naturel l'être spirituel raisonnable. C'est ce qui arriva notamment dans l'*Aufklärung* anglaise, et c'est aussi pourquoi les systèmes politiques et économiques d'un Locke et d'un A. Smith portent en eux une contradiction générale : ils travaillent sur des grandeurs naturelles et les traitent comme des grandeurs rationnelles. Quiconque reconnaît la confusion voit, en même temps, l'insuffisance du système qu'ils nous offrent.

Mais la négation ne suffit pas pour décider de l'affirmation, et rejeter la théorie mécanique n'est pas admettre la théorie organique. Le concept d'organique nous est venu d'une civilisation antérieure et différente, il porte la teinte de la doctrine sociale et de la conception du monde propres à l'antiquité. Les champions de la théorie organique voudraient l'en affranchir ; ils peuvent invoquer ce fait que nous travaillons souvent sur des concepts que le cours de l'histoire a développés bien au delà de l'étroitesse de leur signification primitive. Mais, dans ces questions, tout dépend de la nature particulière du cas considéré. Il nous semble, à nous, que cette signification primitive est trop étroitement inhérente au concept pour

qu'elle ne ramène pas la pensée au niveau de l'ancienne conception. L'application du concept d'organisme au domaine social n'est d'abord qu'une simple analogie ; il peut, sans doute, exister certaines concordances entre un être vivant organique et une organisation sociale : mais on est en droit de douter que ces concordances atteignent l'élément essentiel et spécifiquement spirituel. D'abord, la structure des êtres vivants, cette structure à laquelle on a recours pour l'explication, constitue elle-même un difficile problème et est redevenue, comme nous l'avons vu, précisément de nos jours, l'objet de la controverse la plus ardente; des définitions philosophiques qui en rnt été données par Aristote et, ajoutons-le, par Kanteto par ses successeurs, Lotze a dit, avec raison, qu'elles expriment ce qu'il y a d'énigmatique dans l'impression plutôt qu'elles ne contiennent une explication. Dans le concept d'organique, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, la nature qui nous apporte quelque chose de certain et de solide, c'est nous qui transportons dans la nature une façon de penser qui nous est propre, laquelle, après y avoir reçu une forme sensible et corporelle, est de nouveau appliquée à l'esprit. Pourquoi ce détour? Ne enferme-t-il pas le danger d'une irruption de grandeurs naturelles dans la vie de l'esprit, ou tout au moins celui de mettre une simple image à la place d'une explication?

Mais ce qui prête le plus à la critique, c'est la tenace persistance, dans ce concept, de la pensée gréco-médiévale, persistance qui menace d'enchaîner à un état intérieurement surmonté ce qu'il y a de nécessaire dans l'idée. L'ancienne théorie organique considère l'individu purement et simplement comme un membre de l'ensemble; elle le fait, si on la prend dans toute sa précision, se perdre complètement dans le rapport à l'ensemble, elle ne connaît aucune autonomie, aucun droit de l'individu vis-à-vis de l'ensemble. Cela n'était possible de prime abord que par

une confusion de l'État et de la société humaine en général; tout ce que peut être pour l'homme la vie sociale était revendiqué pour l'État: alors, éthique et politique, but de vie individuel et but de vie social, pouvaient être considérés comme pleinement similaires.

En réalité, cette théorie organique n'est même pas l'expression fidèle de la vie politique, telle qu'elle fut au point culminant de la civilisation grecque; c'est une construction des philosophes, un essai de résistance à un commencement de dissolution en cercles de vie purement individuels, une tentative de restauration, tentative qui n'eut pas plus de succès que toutes celles du même genre. Bien plus, les philosophes eux-mêmes ont contribué, plus que personne, à rendre impossible ce qu'ils demandaient, et cela principalement par ce fait qu'ils élevèrent l'homme au-dessus de la sphère de vie purement sociale en ouvrant à la recherche scientifique un nouvel idéal de vie. Ce même Aristote qui déclare l'État antérieur (c'est-à-dire logiquement antérieur) à l'homme, ne voit de vie véritablement bienheureuse que dans la vie théorique dirigée vers le macrocosme. Et il ne fait que formuler ainsi la conviction générale de toute la philosophie grecque, dont un des principaux mérites est d'avoir affranchi l'individu de son milieu social. Le foyer principal de la théorie organique est le moyen âge. Ici, l'ensemble social, lequel était l'Église, était absolument supérieur à l'individu; c'était lui qui prétendait donner à l'homme toute spiritualité; toute importance de l'individu se mesurait d'après sa situation dans l'ensemble, et l'ensemble devenait la conscience de l'humanité. L'organisation économique du moyen âge est également une hiérarchie qui assigne à l'individu sa place au nom d'une supériorité certaine. Bien plus, toute la pensée a une forme hiérarchique, certaines vérités centrales de la religion et de la métaphysique imposant aux divers domaines leurs lignes directrices que ceux-ci n'ont qu'à suivre sans les exa-

miner ni les modifier. Pour une telle situation, l'idée et le terme d'*organique* peuvent apparaître comme adéquats.

Mais, pour les temps modernes, il n'est rien de plus caractéristique que ce fait que la vie s'est affranchie d'une telle liaison à un point central visible et qu'elle s'est étendue uniformément sur toute la surface de l'existence : les individus sont devenus spirituellement et économiquement autonomes, et les divers domaines de la vie veulent traiter leurs problèmes d'une manière autonome; ils veulent, chacun à sa place, lutter aussi pour s'imposer à l'ensemble. Quiconque est habitué à l'attitude du moyen âge verra là-dedans une décadence effrontée, une dissolution volontaire de tous les liens, de même que des catholiques, même ceux dont la pensée est plus libre et plus universelle, ont, d'ordinaire, bien de la peine à reconnaître la nature et la légitimité particulières du protestantisme. En réalité, cet éloignement du moyen âge ne signifie pas l'abandon de tous liens, mais seulement des liens visibles; la grandeur des temps modernes consiste dans le développement et dans la défense de cette conviction que la vie de l'esprit est partout présente dans son ensemble et qu'elle peut arriver partout à sa pleine activité; l'homme n'a donc pas à recevoir du dehors des liens, ceux-ci l'entourent intérieurement; mais, en les faisant pleinement siens, il acquiert par cette liaison intérieure une supériorité assurée sur toute organisation visible et humaine. Comme cette liaison ne peut être obtenue du dehors, mais qu'elle exige une décision personnelle, elle n'est pas l'adversaire, mais bien la sœur jumelle de la liberté. Cette transformation est aussi ce qui confère à la vie un caractère d'intériorité pure, tandis qu'elle conserve inévitablement quelque chose venu du dehors, un élément d'extériorité, tant que l'individu appartient en première ligne à une organisation visible. Des personnalités comme Luther et Kant nous montrent net-

tement combien cette révolution, ce passage d'un ensemble visible à un ensemble invisible, cette possibilité et cette exigence d'éveiller partout une vie originelle et infinie, modifient l'aspect de la réalité humaine.

Mais une telle révolution porte en elle une rupture avec la théorie organique ; celle-ci doit apparaître maintenant comme trop étroite, et nous ne pouvons que nous y sentir mal à l'aise. L'homme ne se résume pas dans son rapport au milieu social et encore moins dans son rapport à la société politique ; l'ensemble qui nous entoure ne possède pas non plus son caractère spirituel comme un bien assuré contre tout danger et où les individus puisent sans peine : au contraire, tout ce qui s'est formé d'idées communes, d'institutions communes, etc., dans la vie historico-sociale, perd aussitôt son caractère spirituel, s'il n'est continuellement rempli d'une vie nouvelle par le travail des individus, notamment par celui des grandes personnalités ; dans l'ensemble social comme partout en général, la spiritualité ne se maintient pas par sa seule existence, mais seulement par un perpétuel renouvellement, par une création incessante. Ce qui nous apparaît comme le principal danger de la théorie organique, c'est qu'elle considère comme existant une fois pour toutes ce qui ne peut cesser de sortir d'une action libre ; elle veut, par opposition au naturalisme, donner à la vie sociale un caractère éthique, mais, ce faisant, elle court le danger de concevoir ce caractère éthique lui-même comme quelque chose de statique, et, partant, de naturel. C'est le même danger auquel a souvent succombé le romantisme : la réaction contre la simple réflexion nous met sous le pouvoir des concepts empruntés à la nature. Pourquoi enchaînerions-nous donc ce qu'il y a de nécessaire dans la vérité à une forme aussi problématique ? Pourquoi ne chercherions-nous pas, pour la particularité des liens spirituels, des formes qui répondent au degré moderne de la vie ?

3. — LOI

a. — HISTORIQUE

Le concept de loi constitue aujourd'hui le centre du travail scientifique ; on discute au sujet de son extension et l'on discute au sujet de son contenu, des conceptions particulières surgissent et trouvent des partisans ainsi que des adversaires, et l'antagonisme entre les sciences de la nature et celles de l'esprit est, ici, particulièrement vif, voire irritant. Il semble bien que l'objet de la lutte ne soit rien moins que la nature propre des diverses sciences ainsi que le caractère d'ensemble du travail scientifique. Aussi voit-on se développer une abondance presque infinie de discussions, et notre étude ne peut guère que rappeler les problèmes agités à ce sujet, sans prétendre contribuer beaucoup à leur solution.

Le concept de loi a passé du domaine de l'homme à celui de la nature, et, après y avoir pris une forme nouvelle, il est revenu à l'homme pour mettre sous un nouveau jour sa vie et son action. Il constitue un exemple frappant de ce phénomène qui consiste en ce que l'homme projette sa propre image dans l'univers et l'en reçoit de nouveau, agrandie et transformée. Aux uns, cela semble un simple circuit, un pur anthropomorphisme, tandis que les autres attendent de cette sortie et de ce retour un élargissement intérieur de l'homme.

Ce n'est qu'avec les temps modernes que le concept de

loi devint un des points principaux du travail, mais on peut relever jusque dans l'antiquité de notables tendances dans cette direction. L'expression de *loi de la nature* ne s'applique pas, tout d'abord, au monde extérieur, mais à la nature propre de l'homme; elle désigne la loi non écrite par opposition à la loi écrite[1]. Platon et Aristote n'emploient cette expression pour la nature considérée comme monde extérieur que dans des passages isolés, sans lui donner, dans ces passages, une précision technique[2]; ils se servent ordinairement d'autres désignations pour ce concept[3]. Ceux qui, pour la première fois, employèrent fré-

1. Sur l'origine historique du terme de *loi de la nature*, voir E. Zeller, *Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze*, 1883 (*Abhandlungen der Königlich-Preuss. Akadem. der Wissenschaften*) et l'étude particulièrement complète de R. Hirzel sur l'ἄγραφος νόμος (*Abhandlungen der philologisch-histor. Klasse der königlich. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, t. 20). D'après Hirzel ἄγραφος νόμος signifie tout d'abord les antiques mœurs et coutumes traditionnelles, et ce sens se maintint pendant toute l'antiquité. Mais à cette signification vint s'ajouter (à partir de Thucydide) celle de lois divines, écrites dans le cœur. Nous lisons (p. 40), au sujet de la révision et de la réforme par Clisthène de la constitution de Solon : « Cette réforme, qui ne réussit qu'avec l'appui du *démos*, servit aussi ses buts et ses desseins, et l'on comprend que, dès lors, le peuple d'Athènes ait vu dans ses lois le rempart de la jeune république athénienne. C'est de là que date le culte dont la loi et le nom de la loi furent l'objet. Il reçut sa consécration par les exploits et la victorieuse issue de la guerre contre les Perses ». Plus loin (p. 50) : « Il est plus vraisemblable que ce terme (ἄγραφος νόμος) fut créé d'abord comme le contraire de γεγραμμένος λόγος, et il est certain que ce n'est que par cette opposition qu'il prit une signification plus nette ». Sur l'opposition de νόμος et φύσις, voir p. 82 s. Voir enfin une étude encore plus exacte dans *Themis, Dike und Verwandtes*, pp. 386-411.

2. Les seuls passages sont, pour Platon, dans le *Timée* (83 E) : καὶ ταῦτα μὲν δὴ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους. Pour Aristote, *De Caelo* (268 a, 10 s.) : καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται. τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ. Que νόμος prenne facilement chez les philosophes presque le sens d'un arrangement artificiel et s'oppose à l'essence, c'est ce que montre, entre autres, Aristote (*Phys.*, 193 a, 14) : οἰκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην, ἣ καὶ διαμένει πάντα πάσχουσα συνεχῶς.

3. Parmi celles-ci se trouve notamment ἀναγκη (la plupart du temps au pluriel) qui se rencontre, assez fréquemment, aussi bien dans la plus

quemment le terme de *oi de la nature,* furent les Stoïciens; ici, des idées religieuses servirent d'intermédiaire; « ce fut le concept de lois divines qui conduisit, pour la première fois, à celui de lois de la nature » (Zeller). Pour les Stoïciens, la loi établie par la divinité pouvait être considérée, en même temps, comme l'ordre même des choses, car la divinité était, pour eux, moins une force située au delà du monde qu'une raison existant à l'intérieur de celui-ci. Puis, l'expression franchit bientôt les limites de l'école; chez les Romains, nous la retrouvons souvent dès leur premier philosophe, Lucrèce (*foedera, foedus, leges naturae*). Ce qui contribua à donner droit de cité à cette expression, ce fut la personnification de toute la nature, personnification usuelle dans l'antiquité à son déclin, et qui voyait, dans la régularité du cours de cette nature, l'expression d'une volonté régulatrice. Mais le concept de loi de la nature n'exerça pas d'influence profonde sur le travail scientifique de l'antiquité, et cela surtout, sans doute, à cause de la prépondérance d'une considération artistique et téléologique de la nature, considération qui ne poussait pas à la décomposer en processus élémentaires et à en déterminer les régularités. Les Pères de l'Église reprirent l'expression et en accentuèrent la nuance religieuse; pour saint Augustin, par exemple, les lois de la nature ne sont que de simples habitudes de l'action divine, habitudes auxquelles celle-ci peut renoncer d'un moment à l'autre pour des fins particulières. Ainsi, miracles et lois naturelles ne se contrarient nullement. Au moyen âge, l'expression recule fortement à l'arrière-plan; loi de la nature (*lex naturae*) ne désigne ici que la loi morale intérieure, et non l'ordre du monde extérieur[1].

ancienne littérature médicale que chez Démocrite, Xénophon (par exemple, *Mémorables*, I, 1, 11), Platon (par exemple, *Lois*, 967 A) et Aristote. Le concept de loi de la nature a dû s'introduire dans la science grecque par l'intermédiaire de l'astronomie et de la médecine.

1. L'expression *leges naturae* était devenue si insolite que l'*Aufklärung*

Les temps modernes n'en ont mis que davantage au premier plan le concept de « loi de la nature » ; il n'en est guère dans lequel ils aient autant pris conscience d'eux-mêmes, autant manifesté leur propre manière d'être. Une façon de penser plus générale et la forme particulière prise par le travail y contribuèrent en se renforçant mutuellement. La loi de la nature, en tant qu'ordre des événements naturels et non du devoir moral, en tant qu'expression des simples formes d'action des éléments, avait toute la sympathie de l'humanité d'alors, parce qu'elle promettait une intelligibilité de la réalité non pas par un ordre existant dans l'au-delà, mais par sa propre nature, et parce qu'elle semblait révéler cette nature en elle-même, sans aucune addition ni altération humaines. A cela vint s'ajouter la tendance, particulière à la science moderne, vers une nouvelle, vers une exacte explication de la nature, explication pour laquelle on décompose la réalité en ses plus petits éléments afin de l'éclairer par là. La transformation totale qui en résulta pour la conception du monde eut trois phases principales : analyse, loi, évolution. La loi, qui établit les simples formes d'action des éléments, est la colonne vertébrale de l'ensemble ; ce n'est qu'avec elle qu'on atteint à une précision dans la connaissance et qu'on prépare les voies pour un assujettissement complet de la réalité à la pensée. Mais, de même que la réduction à des processus simples semblait rendre la nature transparente, de même elle

à ses débuts crut devoir la justifier et la défendre. Par exemple, Clauberg (*Op. omn.*, 103) dit : « Est qui hic nodum in scirpo quaerat, quod leges sint tantum causae morales, quae imperant, non efficiunt, quae materiae, utpote rationis experti, ferri non possunt. Causa autem hujus appellationis (Naturae legum) est in propatulo. Quemadmodum enim rebus ratione praeditis Deus leges imposuit morales, quas observando bene agunt, transgrediendo peccant, ita voluit res omnes naturales certo semper ordine, certis legibus moveri ac quiescere, quas quidem leges ipsae illae res, utpote causae necessariae, non possunt non observare ». Ici encore se manifeste nettement l'importance de la pensée religieuse pour la formation et l'emploi du concept.

offrait, en même temps, la possibilité de nouvelles combinaisons des éléments en faveur de fins humaines. La loi est le point où la tendance vers une intime union de la théorie et de la pratique, tendance qui est, dès le début, inhérente à la science moderne, se transforme en travail efficace. Car, ici, le point extrême de la connaissance devient le point de départ de l'action; la technique, qui n'était que découvertes isolées et accidentelles, n'est devenue qu'avec l'aide des lois une puissance autonome et qui embrasse toute la vie. Ainsi, dans les lois, tous les fils convergent comme vers le centre du travail intellectuel; elles sont l'expression la plus claire du désir qu'a la vie moderne d'une explication immanente et positive, d'une compréhension analytique et précise, d'un rapport plus actif de l'homme à la nature qui l'entoure.

Mais, en même temps, la loi était, dans ce nouveau sens, un grave problème, plein de la plus diverse complication. Dans la recherche des lois, expérience et raison s'enlacent étroitement. On découvre des régularités et l'on éprouve une grande joie en voyant que ce qui, dans l'impression première, se croise pêle-mêle, présente, si l'on y regarde de plus près, des séries ordonnées. Mais on ne s'en tient pas à la simple constatation de faits plus ou moins compliqués; on voudrait décomposer ceux-ci, les réduire à des éléments simples, derniers et présents, et, en même temps, atteindre, au lieu d'une simple succession et juxtaposition, une relation de causalité; on s'efforce d'aller de lois empiriques à des lois rationnelles, de lois descriptives à des lois explicatives, qui soient nécessaires et universelles. De telles lois rationnelles peuvent, seules, prétendre à une domination exclusive, elles ne peuvent supporter aucune exception et excluent par conséquent le miracle. Elles tendront à la plus grande simplicité possible et chercheront à comprendre toute diversité comme l'expression d'un processus général. Ces lois récla-

meront aussi une expression précise, une formule déterminée, car ce n'est qu'ainsi qu'elles peuvent arriver à dominer le donné. Cette expression précise, ce sont surtout les mathématiques qui la donnent à la loi de la nature. C'est ainsi que Newton pouvait faire consister la tâche d'une véritable science de la nature à ramener, en renonçant aux formes substantielles et aux qualités occultes, les phénomènes de la nature à des lois mathématiques[1], et que Kant pouvait prétendre « qu'on ne peut trouver dans chaque théorie particulière sur la nature que juste autant de science proprement dite qu'on y trouve de mathématique » (IV. 360, Hart.). Mais ce nouvel aspect pose de difficiles problèmes et peut entraîner mainte erreur. On attribue souvent à de simples généralisations empiriques ce qui n'appartient qu'aux lois prises au sens strict du mot; il n'est guère d'homme qui ait autant parlé de lois sans exception et immuables que ce même Comte pour qui elles n'étaient qu'une description de l'expérience. En même temps, la simple régularité se donne facilement pour une conclusion définitive, et le problème semble résolu alors qu'il n'est qu'énoncé. Le concept de loi a eu souvent une action dogmatisante, et cela surtout dans le domaine de la biologie, où des ensembles souvent très compliqués de phénomènes se sont donné l'air de lois rigoureuses et ont prétendu à être considérés comme telles.

A ces complications provenant du développement de la conception moderne sont venues s'ajouter des perturbations dues à l'action, persistant d'une manière plus ou moins latente, de l'ancien concept de loi avec sa relation à une volonté réfléchie. C'est ce qui arrive lorsque des penseurs du XVIIe et du XVIIIe siècle croient pouvoir déduire de l'exis-

1. Voir le commencement de ses *Philosophiae naturalis principia mathematica* : « Missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare ».

tence de lois dans la nature celle d'une divinité législatrice. Mais cela arrive aussi quand, inversement, une attitude panthéiste traite les lois comme des puissances vivantes, les met à la place de la divinité, et en fait l'objet d'une fervente adoration [1]. Où l'ancienne attitude continue également à agir, c'est dans ce fait que la loi est souvent traitée comme une puissance qui plane au-dessus des divers processus et qui leur prescrit leur voie[2]. Un dernier facteur est que, plus on affirme hardiment une loi et sa formule, plus elles trouvent un accès facile. Un fait, nous avons l'habitude de l'examiner avant de l'admettre ; mais douter d'une loi semble être un péché contre l'esprit de la science. Ainsi, l'autorité que la loi possède en tant que maxime pratique se transporte, à tort, à la loi des faits. Pour celle-ci aussi, on réclame un prompt acquiescement et l'on ne tolère aucune contradiction. Comment la fameuse « loi d'airain des salaires » aurait-elle pu, sans ce respect dénué de toute critique, jouer un rôle aussi important ! Mais c'est surtout la formule qui fait merveille. Malthus aurait beaucoup moins remué les esprits, s'il n'avait pas donné à sa théorie de l'accroissement de la population la forme mathématique que l'on connaît. « On aime la certitude », se plaignait déjà Pascal ; mais on tient facilement pour certain ce qui se présente avec hardiesse et arrogance.

1. C'est ainsi que s'étend à travers les temps modernes, depuis Giordano Bruno jusqu'à nos jours, un certain culte de la loi de la nature. Bruno cherche la chose suprême « in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione » (*De universo et immenso*, 653). Aujourd'hui, plus on est sceptique à l'égard de la religion et plus on paye à la loi de la nature un tribut d'aveugle adoration.

2. C'est avec raison que Sigwart (*Logik* II², 512) remarque à ce propos : « C'est une phrase vide et rhétorique que de parler de lois de la nature comme si la simple formule exerçait une puissance magique sur les phénomènes et exigeait d'eux quelque chose qui ne se produirait pas de lui-même et par leur nature propre. Des lois ne peuvent jamais être les raisons du devenir dans sa réalité, elles ne peuvent qu'exprimer la manière constante dont se comportent les choses réelles ».

Mais, si hasardeux que tout cela puisse être, de telles erreurs humaines ne sont que l'inévitable accompagnement de toute grande évolution, et elles ne doiventpas nous faire douter des lois elles-mêmes. Voyons donc rapidement le mouvement intellectuel qu'a provoqué et que provoque continuellement la lutte pour la loi dans les temps modernes.

b. — LA LUTTE POUR LA LOI CHEZ LES MODERNES

Les lois de la nature ont trouvé leur forme propre dans le domaine de la nature inorganique ; la pénétration du concept de loi dans les autres sciences fut donc accompagnée d'un transfert des grandeurs et des méthodes de ce domaine. Mais on devait, tôt ou tard, s'apercevoir de ce que ce dernier même renferme de problèmes, ainsi que de ses limites. Dans la loi, toute l'attention est fixée sur les formes des faits, les forces et les causes restent à l'arrière-plan ; sera-t-il possible de les y laisser partout, et l'apparition de ce problème ne modifiera-t-elle pas l'aspect de l'ensemble? Dans la loi, la réalité est entièrement décomposée en processus isolés, et tout ensemble dominant est écarté; cela pourrait-il convenir pour tous les domaines? Dans la loi, chaque phénomène isolé ne forme qu'un cas particulier d'un phénomène général, et toute individualité est exclue pour la science ; l'individuel se contentera-t-il partout d'une place aussi modeste, n'opposera-t-il pas à toutes les tentatives d'identification une originalité irréductible? Dans la loi enfin, notamment quand elle ne veut pas seulement décrire, mais encore expliquer, le phénomène apparaît comme pleinement déterminé et absolument fixé ; il n'y a pas de place ici pour la libre décision, pour un choix entre diverses

possibilités. Tous les domaines de la vie se soumettront-ils à cela?

Il y a donc, ici, une foule de problèmes, mais dans tous se trouve ce problème général, à savoir jusqu'à quel point les conceptions mécaniques de la nature peuvent se soumettre toute la réalité. De plus, la résistance au concept de loi peut prendre une forme plus ou moins vive, plus ou moins atténuée : ou bien on écarte absolument le concept de loi pour un domaine spécial, ou bien, laissant de côté le sens précis qu'il a dans la science de la nature, on l'adapte à la particularité de ce domaine. Ces deux procédés réunis donnent naissance à un mouvement très actif qui n'a pas peu contribué à mettre en lumière le caractère particulier des divers domaines.

C'est dès le XVIIe siècle que le concept de loi commence à s'étendre au delà de la nature et notamment à s'introduire dans la psychologie. Le XVIIIe siècle continue ce mouvement et le fait pénétrer plus profondément dans les divers domaines[1]. Mais ce n'est qu'au XIXe siècle, et principalement dans sa seconde moitié, qu'il atteint son point culminant.

Bien des choses contribuèrent à mettre la loi au centre du travail scientifique. Ce fut surtout l'avènement des diverses sciences à leur autonomie. Moins elles voulaient désormais emprunter de principes et de règles à la philosophie, plus elles devaient aviser à trouver dans leur propre domaine des concepts généraux et des rapports fixes. Or, c'est dans les lois qu'elles espéraient les trouver ; avec l'aide des lois, l'immense matière semblait se laisser

1. Montesquieu a défendu avec une énergie particulière le concept de loi. Il dit, dès les premières pages de son *Esprit des lois* : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois ; la divinité a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leur lois, l'homme a ses lois ». Et, un peu plus loin : « Il y a donc une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux ».

ordonner et organiser, et une comparaison entre diverses séries et divers groupes de phénomènes semblait également devenir possible. Ce mouvement prit une tension particulière par le rapport entre sciences de la nature et sciences de l'esprit. Les brillants succès des sciences naturelles ont augmenté aussi leur force d'expansion, leur tendance à dominer tout le domaine intellectuel; la théorie évolutionniste, notamment, semble fournir des conceptions du monde auxquelles aucun domaine ne peut se soustraire; aussi l'attitude des sciences naturelles avec leurs concepts pénètre-t-elle de plus en plus profondément dans les autres domaines. Mais, en même temps, ceux-ci sont provoqués à la résistance, sont poussés à réfléchir sur leur originalité, et il s'ensuit une lutte animée au cours de laquelle ils prennent de plus en plus conscience de leurs différences [1].

1. Un tableau frappant de ce mouvement dans la linguistique nous est donné par B. Delbrück dans sa dissertation *Das Wesen der Lautgesetze* (*Annalen der Naturphilosophie*, I, 277 s.). Fr. Schlegel et Bopp avaient déjà mis la linguistique en parallèle avec les sciences naturelles, sans toutefois la compter parmi ces dernières. Schleicher poussa la chose encore plus loin. Voici ce qu'il déclare (*Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft*, p. 7) : « Les langues sont des organismes naturels, qui, sans pouvoir être déterminés par la volonté de l'homme, sont nés et se sont développés selon des lois déterminées, puis vieillissent et meurent; elles possèdent, elles aussi, cette série de phénomènes que l'on a coutume d'entendre par le mot de « vie ». La glossologie, la science du langage, est donc une science naturelle, sa méthode est, dans l'ensemble et en général, la même que celle des autres sciences de la nature ». Par contre, comme Delbrück l'expose en détail, d'autres savants, parmi lesquels Whitney, ont montré que, dans la formation et la transformation des langues, il n'y a jamais de lois vitales immanentes à la langue elle-même, mais simplement, et toujours, des actions humaines. Étant ainsi une émanation de l'action et de la volonté humaines, une langue n'est pas un organisme naturel, mais une institution, une des institutions qui constituent la civilisation humaine. Aussi la loi du langage doit-elle être conçue autrement que la loi d'un organisme naturel. Delbrück, dans son étude sur les lois phonétiques, arrive à ce résultat que, si *sui generis* que soient ces dernières, il n'existe aucun motif pour leur refuser le nom de lois. « Car, dans les autres sciences aussi, nous n'entendons par lois rien de plus que l'expression de régularités qui, sans doute, ne ressortent pas pleinement dans le cas particulier, mais dont nous supposons qu'elles ressortiraient toujours pleinement si, dans le cas particulier, pouvaient être écartées toutes les influences perturbatrices venues d'ailleurs » (308).

Partie du monde inorganique, la loi de la nature avait d'abord à conquérir le domaine du vivant; à quelles résistances elle se heurta et comment, aujourd'hui même, la lutte se déchaîne de nouveau avec une pleine intensité, c'est ce que nous avons avons vu dans le chapitre précédent. L'application de la loi de la nature à l'âme avait été indiquée déjà par Descartes, et fut accomplie d'une manière grandiose par Spinoza; toute vie psychique se transforme ici en un tissu de processus isolés qui se meuvent et agissent absolument à la manière de la nature mécanique. Leibniz laisse chaque monade obéir à ses propres lois, et distingue des lois « physico-mécaniques » des corps les lois « éthico-logiques » des âmes (736 b, Erdm.) Des lois psychologiques au sens strict du mot ont été établies notamment par les Anglais, par exemple les lois de l'association; en Allemagne, le mouvement se continue, en passant par Wolff, jusqu'à Herbart, qui voudrait introduire la formule mathématique même à l'intérieur de la vie psychique. Mais, en même temps, il ne manque pas d'hommes qui font ressortir la nature spéciale de la vie psychique avec son unité interne, sa mobilité, son individualité, et qui, par là, indiquent nettement les limites de tout ce qui peut être établi ici en fait de lois [1].

Décisive pour la façon de traiter le monde intérieur et pour la position des lois dans ce dernier est la question de savoir si l'on reconnaît, ou non, dans la vie de l'esprit un nouveau degré et une espèce autonome de réalité. Si l'on reconnaît cela, il ne peut y avoir de doute que cette vie ne soit essentiellement différente de tout

1. Ainsi Sigwart, dont les études sur tous ces problèmes sont particulièrement claires et pénétrantes, remarque au sujet des lois de l'association (*Log.*, II², 353) : « Les lois de l'association n'indiquent que des directions déterminées que peuvent suivre nos reproductions ou qu'elles suiven dans bon nombre de cas, des tendances déterminées de la véritable association d'images ou de mots, etc. ; mais elles ne peuvent constituer des lois par lesquelles tout véritable processus de représentation puisse être démontré comme nécessaire ».

phénomène soumis aux lois de la nature. Celles-ci ne sont que la simple conception intellectuelle des modes d'action des phénomènes, une simple réalité de fait. Or, la loi de nature spirituelle doit aussi avoir sa racine dans une réalité de fait quelconque; des lois en l'air, sans base, et qui pourtant doivent exercer une action, sont un non-sens [1]. Mais la vie de l'esprit, qui fournit le point d'appui indispensable, n'est nullement en la pleine possession de l'homme; elle est pour lui, bien que faisant partie de son être intime, à la fois un but élevé et une tâche difficile, à la fois nature et idéal. Par là, les lois deviennent des normes qui ne sont pas sans effet, mais qui trouvent une résistance et doivent lutter contre elle pour s'imposer [2]. Suivant la particularité du domaine intellectuel, éthique ou esthétique, la résistance et, en général, le processus de la vie, prennent, comme nous le savons tous, une forme différente.

Contentons-nous ici d'effleurer le problème, si souvent traité, du rapport entre loi naturelle et loi morale. Ce problème a été mis au premier plan surtout par Kant. Car, celui-ci ayant élevé la morale au-dessus de toute impulsion psychique, la loi morale avec son impératif catégorique devait se trouver en opposition absolue avec la loi naturelle. Schleiermacher estimait que, par là, l'élément moral était envisagé d'un point de vue étroit, et

1. Husserl fait observer, avec raison, que « toute discipline normative et, a fortiori, toute discipline pratique présuppose comme base une ou plusieurs disciplines théoriques, et cela en ce sens qu'elle doit posséder un contenu théorique qui peut être détaché de toute normation et qui, en tant que tel, a son point d'appui naturel dans des sciences théoriques déjà délimitées ou qui sont encore à constituer ». (*Logische Untersuchungen*, I, 47). Voir aussi, p. 164 : « Le contraire de loi naturelle en tant que règle empiriquement fondée d'un être et d'un devenir réels n'est pas la loi normative en tant que prescription, mais bien la loi idéale au sens d'une régularité uniquement fondée sur les concepts (idées, purs concepts d'espèces) et, partant, non empirique ».

2. Parmi les récentes études sur ce sujet, citons notamment la dissertation de Windelband, *Normen und Naturgesetze* dans les *Präludien*.

qu'il était dépouillé de tout point d'appui solide dans la nature humaine; c'est ce qui le poussa à défendre l'intime rapport de loi naturelle et de loi morale[1]. Mais Schleiermacher a fortement exagéré cette idée juste, et il a ainsi affaibli ce que la morale a de caractéristique. Si l'on considère la morale comme faisant partie de la nature de l'homme, on donne au concept de nature un sens nouveau et on doit distinguer nettement cette dernière de toute existence pure et simple; aussi, finalement, Kant a-t-il plus raison que Schleiermacher[2]. L'identification immédiate des lois naturelles et morales correspond à l'état de la morale antique; elle est devenue caduque et contraire à la situation historique universelle depuis que l'on a reconnu de graves complications dans le rapport de l'homme à la vie de l'esprit. Il serait facile aussi de montrer que, partout où des penseurs modernes ont conçu les lois morales comme des lois naturelles en principe, ils ont toujours été forcés, au cours de leur étude, de leur reconnaître une nature quelque peu différente[3].

L'attitude historico-sociale propre au XIXe siècle devait engendrer la tendance à soumettre à des lois fixes aussi bien le domaine social que le domaine historique. C'est surtout par le besoin de précision que la science moderne de la société, la sociologie, se distingue de tous les

1. Voir *Werke zur Philos.*, II, 397-417.

2. Zeller, dans son livre *Uber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze* (1883), arrive, au sujet de l'éthique, à cette conclusion : « Ses principes ne sont pas l'expression de ce qui existe quelque part en fait de droit ou de coutume, mais des exigences qui, en tant que normes de l'activité volontaire de l'homme, ont leur source dans l'idée même de ce dernier ». Voir aussi Siebeck, *Ueber das Verhältnis von Naturgesetz und Siltengesetz (Philosoph. Monatshefte*, 1884, p. 321 s.).

3. Comte nous en fournit un exemple frappant. Le grand empiriste qui veut, en principe, que les lois ne soient entendues que comme des descriptions, dit, lorsqu'il arrive à la société (*Cours de philos. posit.*, IV, 466) : « Cette généralité empirique, qui en toute autre science pourrait déjà avoir une valeur suffisante, ne saurait pleinement convenir à la nature propre de la sociologie ».

essais antérieurs. On exclut, à l'aide du grand nombre, ce qu'ont de contingent les phénomènes individuels, on établit des moyennes, on fixe les limites à l'intérieur desquelles peuvent exister des divergences, on découvre des régularités à l'intérieur du domaine social[1]. Mais, à mesure que l'étude a surmonté la surprise qu'elle éprouve d'abord en constatant des régularités dans un domaine qui, jusqu'alors, semblait livré au hasard, elle est devenue plus critique à l'égard du concept de lois, et la différence entre les simples tendances de la vie sociale et les lois naturelles proprement dites s'est dégagée de plus en plus nettement.

Où le concept de loi a provoqué un mouvement plus intense encore, c'est dans le domaine économique au sens étroit du mot; nulle part, la lutte à ce sujet n'a eu plus de conséquences pour l'action et pour la vie[2]. Car le problème de loi est en relation immédiate avec la question de savoir comment l'État doit se comporter vis-à-vis des mouvements économiques, s'il doit rester simple spectateur ou y intervenir personnellement. Tant que le processus économique ne formait qu'un tissu de mouvements isolés et se réglant eux-mêmes, toute intervention apparaissait

1. Dans toutes ces questions, Quetelet occupe, comme on le sait, une place éminente.

2. Relativement à l'histoire du concept, Neumann, à qui nous devons des études particulièrement précieuses sur ce sujet, fait remarquer (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 3. Folge, 1899, pp. 152-153) : « Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs — par exemple dans notre récent article « *Les lois économiques d'après leur conception antérieure et actuelle* (*Jahrb. für Nationalökon. und Stat.*, N. F. 1898, vol, 16) —, on a cherché à établir des lois économiques et sociales dès l'antiquité et, plus tard, après les succès remportés, dans d'autres domaines il est vrai, par Bacon et Newton, notamment depuis la seconde moitié du XVIIe siècle, depuis Locke et Hobbes, dont le premier employait déjà pour ce concept l'expression de *law*, tandis que les physiocrates qui suivirent ces exemples ne sont pas complètement exempts du défaut qui consiste en ce que, sous l'influence des conceptions alors toutes puissantes du droit naturel, ils ne surent pas séparer suffisamment les lois en question, à savoir celles du devenir, de celles du devoir ou lois éthiques ».

comme une perturbation, et le « laissez faire, laissez aller » devenait le résumé de la sagesse politique. En réalité, un tel laisser aller est, en soi, quelque chose d'autre qu'un simple processus naturel. Car, à côté de ce laisser aller, existent d'autres possibilités; il doit être, sur le terrain de l'histoire, établi en luttant contre des états de choses différents, et, une fois introduit, il ne continue pas à agir d'une façon évidente, il peut être retiré, il doit être soutenu par une volonté continue. De plus, la croyance à une autorégulation des rapports économiques par les instincts naturels et les forces des individus n'est possible qu'avec une croyance optimiste au caractère rationnel des rapports sociaux; tout ébranlement de cet optimisme mine également la foi à la toute-puissance des lois de la nature. Or, les complications économiques du XIXe siècle ont profondément ébranlé cet optimisme, elles poussent de plus en plus fortement à l'intervention de l'État dans le processus économique, elles soustraient ainsi ce domaine à l'action des lois naturelles et renforcent l'importance des éléments éthiques et historiques [1]. Reconnaître ce facteur éthique et historique n'empêche nullement de reconnaître des lois économiques. Mais alors, loin d'être simplement analogues aux lois naturelles, elles sont, d'après la définition de Neumann, « l'expression d'un retour régulier des phénomènes économiques (tendances ou processus), retour qui résulte de certains motifs, en vertu de la puissance des rapports économiques » [1].

1. Il importe de mentionner ici que l'on a eu, non seulement du côté individualiste, mais encore du côté socialiste, une tendance à exagérer l'idée de loi aux dépens de l'action libre. Les théoriciens du socialisme prétendent, en e et, qu'un mouvement d'ensemble de la vie historique universelle produit, avec une rigoureuse dialectique, et indépendamment de toute volonté et a tion des individus, de grandes transformations et révolutions. Karl Marx, notamment, a développé cette idée en se rattachant étroitement à la philosophie de l'histoire de Hegel. Mais, ici encore, surgit la contradiction que ce qui doit être la conséquence de lois nécessaires a besoin, pour triompher pleinement, d'être reconnu par l'homme, d'entrer dans sa conviction

Mais ce qui a provoqué le plus intense mouvement à notre époque, c'est le problème des lois historiques ; il est devenu de plus en plus le centre de la lutte qui se livre au sujet de la conception générale de l'histoire. A mesure que, depuis le commencement des temps modernes, la conception supranaturelle traditionnelle disparut de l'histoire, on se sentit poussé à montrer, dans le domaine propre de celle-ci, des mouvements généraux et des régularités fixes. L'*Aufklärung* donna à ce désir son cachet particulier. La science historique « détruisit la conception que l'on se faisait jusqu'alors de l'histoire telle qu'elle s'orientait sur les monarchies daniéliques, sur l'Apocalypse ou sur saint Augustin ; elle découvrit un monde jusqu'alors inconnu ou inobservé, elle ouvrit à l'histoire d'incalculables espaces de temps, elle bannit du faîte de l'histoire le péché originel et construisit, comme point de départ, un tout autre état primitif. — Mais, en même temps que cette explication, qui faisait abstraction des miracles et de la providence, révélait un jeu infiniment confus de forces humaines, on ressentait doublement le besoin pour l'histoire d'un contenu simple et normal, que l'on trouvait dans les idées de droit naturel, de morale et de religion naturelles [2] ». Si la philosophie avait, tout d'abord, une inclination à opposer l'histoire à la raison, la tendance surgit bientôt de découvrir dans l'histoire une certaine raison ainsi qu'un mouvement s'effectuant selon des lois[3]. Leibniz notamment soutient l'idée d'une continuité générale du mouvement historique, Vico celle d'une succession régulière de degrés déterminés dans le déve-

personnelle. Ce n'est pas à une contemplation paisible, mais à une action énergique que l'homme est ici invité.

1. Voir *Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz* (*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1892, n° 3).

2. Voir Trœltsch, *Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche*, 3e édit., art. *Aufklärung*, p. 231.

3. Voir, sur ces questions, notre étude sur la philosophie de l'histoire dans *Die Kultur der Gegenwart de Hinneberg, 1907.*

loppement des peuples et des époques; sans cesse grandit le désir d'un enchaînement général des événements en un tout systématique. Le XIXe siècle pousse la chose encore plus loin, en imposant à la conception générale de l'histoire des types bien marqués et en découvrant, dans l'immense étendue de la recherche historique, des régularités empiriques. C'est ce qui a lieu dans les systèmes, à la fois opposés et proches parents, de Hegel et de Comte. Chez le premier, une logique qui embrasse tout, chez l'autre, une lente accumulation d'éléments isolés; chez l'un, un mouvement à travers des oppositions tranchées, chez l'autre, une marche ascendante pleine de calme, mais qui laisse reconnaître distinctement trois degrés principaux (« trois états »); chez l'un comme chez l'autre, une exclusion de tout libre-arbitre, une progression sûre, une entière détermination de toute diversité par l'état du mouvement général aux différents moments. Si l'histoire recevait ainsi de la philosophie un caractère de légalité qui n'était que trop porté à comprimer dans un cadre trop étroit sa débordante richesse et à s'efforcer d'en écarter par ses interprétations toute irrationalité, d'autre part, une étude approfondie du sujet a découvert une foule de régularités empiriques. Sur cette étude influèrent profondément les grandes antithèses de la vie moderne. L'attribution à l'histoire de lois, et même de lois naturelles au sens strict, était renforcée par la reconnaissance croissante de la dépendance où est l'homme par rapport aux conditions extérieures, de la dépendance où sont les individus par rapport à l'ensemble, au « milieu » social; elle était contredite par l'individualité et la positivité de l'histoire opposées à l'*Aufklärung*[1], non moins que par l'accentuation des gran-

1. Steffensen (*Gesammelte Aufsätze*, p. 278), par exemple, soutient « que, dans l'histoire, c'est l'élément absolument individuel qui s'y révèle sous ses formes les plus hautes, dans des personnalités et des sociétés à volonté puissante, et, tout en haut, dans l'humanité elle-même, dans les

des personnalités qui a trouvé une expression particulièrement remarquable chez Carlyle. Ce n'est pas seulement l'appréciation différente de la nature et de l'esprit dans notre réalité, ce n'est pas même la question du contenu de la vie de l'esprit, c'est surtout le problème de la rationalité ou de l'irrationalité de notre existence qui fait donner une solution différente au problème de l'existence de lois historiques.

Ces oppositions apparaissent aussi dans l'attitude à l'égard du problème méthodologique qui agite aujourd'hui les savants et qui souvent sème parmi eux la désunion. Windelband a exprimé, avec une énergie particulière et une clarté pénétrante, la différence entre point de vue scientifique et point de vue historique [1]. Le premier cherche le général dans la forme de la loi de la nature, le second cherche l'individuel dans son aspect historiquement déterminé ; dans le premier, on considère la forme toujours identique, dans l'autre, le contenu déterminé en soi, et qui ne se reproduit jamais identique, du devenir réel. « La pensée scientifique est — si l'on peut forger de nouvelles expressions techniques — nomothétique dans le premier cas, idiographique dans l'autre » (p. 26) ; « le cadre fixe de notre image du monde est constitué par cette régularité universelle des choses qui, supérieure à tout changement, exprime l'essence éternellement semblable du réel ; et, à l'intérieur de ce cadre, se développe l'ensemble vivant de toutes les formes individuelles, pré-

grands exploits et les grandes souffrances d'un véritable processus de devenir, qui donne à la science historique le charme incomparable qu'elle exerce sur l'esprit humain », et que « ce qui émeut notre âme dans le développement dramatique, tragique, de la vie historique, ce n'est pas la confirmation de la valeur de lois naturelles empiriques et universelles, mais plutôt la jonction, qu'on ne saurait aucunement méconnaître, de la plus haute nature terrestre, de l'homme intérieur, avec des lois idéales, ou, mieux, avec des puissances idéales qui reflètent le caractère absolu de Dieu ».

1. Voir *Geschichte und Naturwissenschaft*, discours de rectorat, 1894.

cieuses pour l'humanité, que prend cette reproduction du général » [1] (p. 38). Cette conviction a été développée davantage par Rickert, avec beaucoup de pénétration et d'originalité [2]; elle a d'ailleurs inspiré de nombreux ouvrages. Par opposition à cette direction vers l'individuel, Lamprecht défend cette conviction que l'individuel n'est accessible qu'à la compréhension artistique, et que la pensée scientifique, dans l'histoire comme partout, ne peut se diriger que vers ce qui est typique; en partant de ce point de vue, il développe la théorie de degrés d'évolution socio-psychiques, qui se succèdent suivant un ordre déterminé [3].

Il nous est impossible d'entrer ici dans une étude plus détaillée; nous reviendrons, d'ailleurs, au problème principal dans le chapitre consacré à l'histoire. Faisons seulement deux remarques. D'abord, une pleine appréciation des conditions de fait et de l'impossibilité d'un recommencement dans l'histoire n'empêche pas de reconnaître en elle certaines régularités. La façon, par exemple, dont s'accomplissent la marche de l'évolution de tout un peuple et le mouvement de différents domaines tels que religion, art, etc. à diverses époques de la civilisation, peut très bien, en tant que produit de la nature permanente de l'homme, avoir quelque chose d'analogue, voire de semblable. En ce sens, on pourrait, sans hésitation, reconnaître des lois de l'histoire. Mais elles n'atteindraient que la forme du devenir, son contenu demeurerait propre à

1. Paul avait déjà, dans ses *Prinzipien der Sprachgeschichte*, établi une distinction entre « sciences historiques » et « sciences de lois »; il dit, dans cet ouvrage (p. 1). « Tout comme les autres branches de la science historique, l'histoire de la langue doit avoir à ses côtés une science qui s'occupe des conditions générales de vie de l'objet qui se développe historiquement, et qui étudie, au point de vue de leur nature et de leur action, les facteurs qui, dans tout changement, demeurent immuables. »

2. Voir *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, I et II.

3. On trouve un excellent résumé de la controverse au sujet des lois de l'histoire dans l'ouvrage de Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 3e et 4e édit., p. 91 s.

l'individualité des diverses époques et échapperait ainsi à toute déduction. — De plus, si l'on se demande combien les divers processus de l'histoire ont d'autonomie et jusqu'à quel point toute l'histoire peut être considérée comme un processus isolé, la réponse à cette question différera suivant la façon dont on comprend en principe la vie de l'esprit et son rapport à la situation humaine. C'est là ce qui décidera si ce sont les personnalités, ou bien les actions des masses, qui constituent le noyau du mouvement historique. Tout cela nous entraîne au delà du problème méthodologique et devra nous occuper plus loin.

C. — LE PROBLÈME DU MONDE

1. — MONISME ET DUALISME

En abordant les problèmes du monde, il nous faudra aussi garder toujours présent à l'esprit le problème du processus de la vie, et, spécialement, de la vie de l'esprit. Car, ici encore, le point décisif ne se trouve pas dans des considérations reposant sur des concepts abstraits, mais dans l'état de fait de la réalité ; mais, pour cela, rien n'est plus important que la question de savoir quel contenu présente la vie de l'esprit et quelle position elle prend par là; ici se trouve le centre auquel doivent être ramenées toutes les études particulières et où est jugé en dernier ressort ce que l'expérience a découvert dans l'étendue des choses ; car, dans toutes ses luttes pour la conquête du monde, l'homme ne cherche en définitive que lui-même, le centre de son être propre. C'est ce que confirme aussi le point de vue historique qui montre que, partout, ce fut la conformation particulière de la vie de l'esprit qui engendra les théories et leur donna de l'autorité.

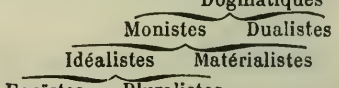
a. — HISTOIRE ET CRITIQUE DES CONCEPTS

Les termes de *monisme* et de *dualisme* viennent des siècles derniers. *Dualisme* fut employé, pour la première

fois, par Thomas Hyde dans son *Historia religionis veterum Persarum*, parue en 1700, pour désigner (par exemple au chap. IX, p. 164) un système religieux qui place à côté du bon principe un principe mauvais, éternel comme lui ; c'est dans ce sens que le mot fut répandu par Bayle (voir l'article *Zoroastre*) et par Leibniz (voir *Théodicée*, II, 144, 199). Ce fut Wolff qui, le premier, en fit le contraire de *monisme*, mais en appliquant ces termes au rapport du corps et de l'esprit : on appelle désormais *monistes* — le mot a été créé par Wolff — ceux qui n'admettent qu'une espèce d'être, soit corps, soit âme, donc aussi bien les idéalistes que les matérialistes ; *dualistes*, au contraire, ceux qui considèrent les corps et les âmes comme des substances indépendantes les unes des autres[1]. Wolff lui-même voulait être dualiste. Les deux expressions restèrent limitées à l'école ; *moniste* notamment n'apparaît, jusqu'en plein XIXe siècle, que très rarement. Ce furent les hégéliens qui mirent le mot en vogue, comme expression de leur attitude propre ; c'est ainsi que parut, en 1832, un ouvrage de Göschel, intitulé « Le monisme de la pensée » (*Der Monismus des Gedankens*). Puis, le mot redevint assez rare jusqu'au moment où la théorie évolutionniste darwinienne (Häckel et Schleicher) s'en empara et se l'adapta. Mais il désigne encore tout système qui, n'admettant pas la distinction de corps et d'âme, de nature et d'esprit, veut les subordonner tous deux à un troisième terme supérieur qui les englobe. En ce sens, *monisme* et *spinozisme* sont souvent pris comme équivalents.

Ces expressions nous amènent ainsi au rapport de corps et d'âme, ou — si on l'étend à l'univers — à celui de

1. Il en résultait chez Wolff ce schéma des partis philosophiques :



nature et d'esprit. L'opposition qui en résulte prend un caractère particulièrement marqué par ce fait qu'elle touche à l'essence de notre être propre et qu'elle paraît grandir sans cesse avec les progrès du travail historique universel. Le monde, semble-t-il, se révèle à nous d'une double façon : de l'extérieur par les perceptions des sens, de l'intérieur par la pensée autonome, en tant que domaine d'impressions sensibles et en tant que domaine de grandeurs de pensée non sensibles ; l'un des deux peut-il englober l'autre, ou bien une pénétration plus profonde peut-elle transformer l'opposition en une simple apparence? A l'opposition dans la façon de considérer le monde vient s'ajouter la différence croissante entre le contenu des deux domaines. Afin de comprendre plus précisément la nature et de la dominer plus sûrement, la science en a éliminé de plus en plus tout élément psychique, mais, en même temps, la vie de l'âme s'est, dans sa propre sphère, élevée de plus en plus au-dessus de la simple nature jusqu'à former un domaine indépendant. Ainsi, le cours de l'histoire fait apparaître l'élément corporel comme de plus en plus privé d'âme et l'élément psychique comme de plus en plus spirituel. Cela devrait recommander le dualisme, mais, en même temps, augmentent les impulsions vers le monisme, car non seulement les recherches positives montrent de plus en plus nettement et étudient jusque dans le détail la solidarité qui existe entre la vie psychique et le corps, mais un besoin croissant d'unité interdit à l'homme une juxtaposition de mondes différents. Ainsi, ce que l'expérience nous fait voir comme étant de plus en plus étroitement uni diverge de plus en plus pour nos concepts, et nous sommes poussés de plus en plus impérieusement à modifier cette représentation pleine de contradictions. L'histoire montre nettement les directions principales de cette tendance ; mais ce qu'elle montre ne s'éteint pas avec une époque particulière, il

reste toujours présent comme une possibilité et ne cesse de nous provoquer à prendre une décision ; quelles que soient les modifications des concepts, des types caractérisés de pensée et de vie se maintiennent à travers le cours des temps jusqu'à notre époque.

Mais l'histoire vivante, c'est-à-dire l'histoire qui a une importance pour notre travail, ne remonte pas plus loin que Descartes ; tout ce qui est antérieur est devenu pour nous histoire pure et simple. Car, bien que l'antiquité et le moyen âge se soient beaucoup occupés de la question, le travail n'avait pas, jusqu'au début du XVIIe siècle, conduit à une compréhension nette ni à une analyse précise des concepts. Le concept de psychique contenait plus une négation du matériel qu'une affirmation positive[1] ; aussi était-il inévitable que l'image d'une matérialité, mais d'une matérialité plus fine, plus subtile, plus aérienne, ne cessât d'y pénétrer à nouveau. Quant au corps, il semblait animé, formé et mû par des forces de même nature que l'âme ; toute la nature était intérieurement animée[2]. Dans cet état des concepts, on se servait continuellement, pour expliquer la nature, de grandeurs psychiques, ce qui empêchait toute compréhension exacte de ses processus. D'autre part, la psychologie tombait sous l'influence de concepts sensibles et spatiaux ; on n'était pas choqué de laisser pénétrer dans l'âme des actions venues du dehors, et, dans les mouvements spatiaux, des impulsions de la volonté. C'était une situation chaotique qui n'accordait ni à la nature ni à l'âme ce qui leur était dû.

Il fallut l'*Aufklärung* pour mettre fin à cette situation ;

1. C'est ainsi que Descartes pouvait se vanter à bon droit d'avoir, le premier, défini d'une manière positive le tout de l'âme comme pensée, c'est-à-dire comme activité consciente.

2. Caractéristique de cette conception est la définition aristotélicienne de la nature comprise comme ce qui « porte en soi le principe du repos et du mouvement », par opposition à l'art qui a ce principe en dehors de lui.

c'est notamment Descartes qui opéra une séparation et une épuration décisives. Alors seulement, on reconnaît à chaque domaine une originalité absolue. La vie psychique est comprise comme une existence substantielle dont l'unité d'essence (unitas essentiae) se distingue nettement de toute unité de simple juxtaposition (unitas compositionis) telle que l'offre le monde extérieur ; la conscience précède ici toute activité particulière, à laquelle elle donne, seule, un caractère psychique ; le mouvement psychique revient toujours à lui-même et enchaîne toute diversité à un moi qui la domine. Dans une telle vie psychique, rien ne peut entrer du dehors, toute excitation ne peut que la provoquer à produire de son propre fonds certaines manifestations; aussi, bien que dépendant en apparence du dehors, elle reste toujours, au fond, autonome. A une telle autonomie de l'âme correspond une autonomie de la nature. Les masses et les mouvements qui restent à celle-ci après l'élimination de tout élément psychique forment un monde à part ; le mouvement, pour lequel une âme semblait jusqu'alors indispensable, est considéré comme inhérent aux plus petites parties de ce monde, ce qui permet de faire sortir toute l'immense diversité de la nature de la combinaison de parties très petites, lesquelles sont en mouvement, mais n'ont pas d'âme. Toutes forces et tendances internes disparaissent ainsi de la nature. Bien plus, toute l'infinie variété des qualités sensibles, couleurs, sons, etc., dont la représentation humaine revêt la nature, apparaît alors, non plus comme appartenant aux choses elles-mêmes, mais comme prêtée à celles-ci par l'âme, comme mise en elles par l'homme.

Ainsi, les deux domaines se séparent nettement, si nettement que toute réconciliation devint interdite. Mais quelque nombreuses que fussent les questions et les complications auxquelles cette division donna naissance, elle est un considérable progrès qui amena de fécondes

impulsions. Alors seulement, les deux domaines purent développer avec une pleine clarté les principes et les méthodes qui leur étaient propres, alors seulement l'élément psychique put être compris psychiquement, l'élément matériel matériellement, alors seulement une physique positive et une psychologie explicative devinrent possibles. C'était comme un voile qui tombait de devant les choses, nous révélant pleinement la réalité. De plus, cette séparation n'apportait pas seulement une épuration des concepts, elle correspondait à la double tendance qui, depuis cette époque, traverse les temps modernes. D'une part, une plus grande activité de la pensée, une transposition de la réalité en grandeurs intellectuelles, l'existence mesurée d'après les exigences de la raison, un désir de rationaliser tous les rapports, une culture intellectuelle avançant hardiment au delà de toutes les limites qui la bornaient jusqu'alors ; d'autre part, le monde extérieur devenant pleinement autonome vis-à-vis de l'homme, celui-ci plus étroitement uni avec son entourage, un immense développement de l'expérience, une plus haute importance donnée aux facteurs matériels, les progrès croissants d'une civilisation matérielle. Qui pourrait nier que ces deux courants ne traversent la vie des temps modernes, ne la mettent en un état de tension continuelle et n'y fassent surgir partout des oppositions? Ces deux tendances contraires de la vie sont la source profonde du dualisme des concepts et des doctrines, la source où ce dualisme puise sans cesse de nouvelles forces, si grand que soit le désir qui pousse les esprits au delà de ce dualisme, vers l'unité.

Certes, un pareil désir ne pouvait être écarté, car le travail de la pensée ne pouvait s'arrêter définitivement à ce dualisme. Ce dernier avait accompli une puissante analyse et donné aux concepts une netteté durable, mais on se sentait poussé à s'élever de cette analyse à une synthèse quelconque et de l'opposition à une unité embras-

sant tout. Il ne manquait pas non plus de raisons solides contre cette scission de la réalité. Elle n'est pas contredite seulement par l'impression immédiate que nous avons d'une étroite solidarité entre âme et corps, ainsi que par ce fait que nous reconnaissons de plus en plus combien la vie psychique dépend de conditions physiques ; elle est contredite aussi par l'exigence philosophique d'une unité de la réalité, elle est contredite, enfin, par l'existence même de l'art, lequel unit intimement, dans une action réciproque et féconde, le visible et l'invisible, l'extériorité et l'intériorité. Tout cela ne faisait apparaître le dualisme que comme une étape vers l'unité ; certes, cette unité n'existait pas toute faite, elle devait être acquise par un travail spirituel, lequel ne devait pas craindre de s'opposer à l'impression immédiate. Aussi la recherche de l'unité est-elle, dans les temps modernes, devenue plus hardie que jamais.

Cet effort s'est divisé en trois tendances principales, celles du matérialisme, du spiritualisme et du monisme ; l'un des deux éléments, soit le physique, soit le psychique, est considéré comme un être embrassant tout, ou bien tous deux ne deviennent que des aspects, des manifestations, des expressions d'une réalité ayant une base plus profonde.

Il n'existe de matérialisme au sens strict du mot que depuis l'épuration des concepts opérée par Descartes, et ce n'est aussi qu'à cette époque que cette conception reçut une dénomination fixe[1]. Le matérialisme passa successivement chez tous les grands peuples civilisés, trouvant en Angleterre sa forme la plus solide, en France son expression la plus ingénieuse, en Allemagne sa conception la

1. Le mot de *matérialiste* apparaît pour la première fois chez le chimiste et philosophe de la nature Robert Boyle (par exemple dans son ouvrage paru en 1674 : *The excellence and grounds of the mechanical philosophy*), lequel affectionnait les termes fixes. Giordano Bruno employait encore l'ancienne expression d'*épicuriens*.

plus vigoureuse ; souvent réfuté et terrassé, il n'a cessé de se relever et de gagner de nombreux esprits, preuve qu'il y a en lui plus que ne s'imaginent des âmes naïves qui, le croyant définitivement vaincu par de subtiles réfutations, s'étonnent de voir les hommes retomber toujours dans une erreur depuis longtemps reconnue. En réalité, le matérialisme serait facile à vaincre, s'il ne s'y agissait que de considérations théoriques. Car, bien que le matérialisme puisse certainement invoquer à son profit l'incontestable dépendance où est la vie psychique par rapport aux conditions physiques, bien qu'il offre l'avantage d'une grande simplicité qui le met à la portée de tous les esprits, cette dépendance peut être comprise d'une autre manière, et cette simplicité n'existe qu'autant que l'on n'analyse pas les concepts. Il n'est guère, en effet, de concept plus difficile et plus problématique que celui de matière : il nous échappe quand nous croyons le saisir, et plus nous lui donnons de précision, plus il devient impossible d'en faire sortir la vie psychique. C'est précisément l'épuration moderne des concepts de physique et de psychique, sans laquelle il n'y a pas de science positive de la nature, qui a rendu le matérialisme impossible en tant que conception du monde ; aussi F. A. Lange dit-il avec raison que penser avec précision le matérialisme, c'est le réfuter.

Mais ce ne sont pas des considérations scientifiques, ce sont des situations de la civilisation et de la vie qui ont doué le matérialisme d'une force d'attraction et de persuasion. Nous le trouvons puissant et victorieux aux époques où des formes traditionnelles de civilisation ont perdu leur pleine vérité et donnent à beaucoup de gens l'impression d'une contrainte tyrannique ; le matérialisme apparaît alors à la fois comme le meilleur moyen pour se délivrer de chaînes pesantes et comme un retour aux bases simples de la vie ; il semble promettre une organisation plus natu-

relle et plus vraie de tous les rapports. Il met aussi très fortement en évidence l'importance des conditions matérielles de la vie pour l'ensemble de la civilisation. Aussi entraîna-t-il les esprits dans les mouvements qui précédèrent et qui suivirent la Révolution française, ainsi que dans le socialisme de notre époque.

Ce qui a été ainsi engendré par la vie ne peut être réfuté que par la vie; mais elle le réfute d'une façon à la fois négative et positive, négative par la contradiction interne dans laquelle tombe, du fait de son propre développement, une civilisation à forme matérialiste, — positive par la réaction d'une civilisation différente. Cette contradiction a sa racine dans ce fait qu'on attribue aux grandeurs matérielles, comme leur étant propre, ce qu'une vie spirituelle supérieure fait d'elles; de même que cette dernière nous fait apercevoir dans le monde visible infiniment plus que ce que les sens montrent directement, de même elle rend les biens matériels précieux en tant qu'instruments servant à l'activité et au développement d'êtres vivants doués de raison; de même que, dans le premier cas, le matérialisme ajoute par la pensée un spectateur, de même il ajoute ici, sans s'en apercevoir, une personnalité agissant conformément à une fin, et il traite les états de conscience de cette personnalité comme un événement extérieur. Mais, en détournant du support de la vie l'effort et le travail, l'organisation matérialiste de la vie les fait dépérir de plus en plus, et produit en eux un vide croissant; si, en même temps, cet accroissement des rapports avec le dehors engendre une intense soif de vie, il ne peut qu'en résulter une criante disproportion entre notre désir et notre possession; le malaise qui en est la conséquence doit finalement, et sûrement, nous pousser à surmonter le système matérialiste de la vie.

Le travail historique universel montre cela à grands traits et accomplit, dans tout l'ensemble de son cours,

une défaite du matérialisme. L'homme, éveillé à une vie intérieure par un travail millénaire, par de fécondes expériences et de douloureuses désillusions, ne peut, comme le font l'enfant et le sauvage, voir toute sa réalité dans le monde matériel, ni chercher sa satisfaction dans les biens de ce dernier. Le monde matériel lui-même a pris pour lui, par ce mouvement, un aspect essentiellement différent. La variété des impressions sensibles est devenue un tissu de forces, de lois, de rapports; ce n'est plus la force des perceptions des sens qui nous garantit la réalité de l'ensemble, mais l'ordre causal avec son enchaînement de toute diversité et sa subordination de tout devenir à des lois simples. Le monde extérieur, lui aussi, est transformé en quelque chose de non sensible; des grandeurs nées de la pensée, des grandeurs intellectuelles forment son essence. Sans doute, l'activité spirituelle reste liée ici à un objet non spirituel, mais, même ainsi, elle est bien différente de toute réalité sensible, si perfectionnée soit-elle. Quel écart entre le monde du savant et celui de l'homme de la nature, si exercés que puissent être chez celui-ci les organes des sens!

Non moins importante est la transformation que subissent, pour l'homme civilisé, les biens extérieurs. Ce qui les lui rend aujourd'hui précieux, c'est moins le charme et la jouissance des sens, que la domination qu'il exerce sur les choses, le pouvoir qu'il a de les mouvoir selon sa volonté et d'élever ainsi à l'infini sa propre vie. Plus que des choses elles-mêmes, l'homme civilisé jouit de lui-même dans les choses, sa pensée donne de la valeur à l'élément sensible et le transforme en grandeurs intellectuelles. Quel écart entre le plaisir que procure au sauvage l'éclat de l'or et le sentiment du grand commerçant dont la puissance économique, qui s'étend sur toute la terre, s'est complètement émancipée des signes sensibles de valeur!

Ainsi, dans l'organisation même du monde matériel,

agissent des forces spirituelles que le matérialisme ne peut comprendre. Mais, en même temps, il est clair que le développement de vie qui se manifeste ici ne peut être une conclusion définitive; ce qui exerce une telle action sur une matière étrangère doit nécessairement être aussi quelque chose en soi-même; nous avons beau soumettre le monde extérieur et étendre notre puissance, nous n'en ressentirons pas moins un vide pénible si la vie de l'esprit ne reçoit pas un contenu quelconque. Or, ce contenu, l'accroissement, si considérable soit-il, de la puissance matérielle et économique ne peut le lui donner. Aussi la tentative de fonder le bonheur sur des bases extérieures doit-elle aboutir finalement à une grande désillusion et à un grand ébranlement. L'organisation matérialiste de la vie se heurtera violemment au désir de bonheur qu'elle a fait naître elle-même, et s'y brisera. Ainsi, même pratiquement, le matérialisme doit se réfuter par sa propre évolution. Mais toute critique et analyse critique de ce genre n'est pas encore une victoire positive. Celle-ci n'est possible que par le vigoureux développement d'une vie autonome de l'esprit; là où cette dernière remplit les âmes de ses tâches, il semblera à peine compréhensible que l'homme puisse, ainsi que le fait le matérialisme, considérer comme quelque chose de dérivé ce qui est intérieurement le plus proche de lui, ce qui est la source de sa propre grandeur, qu'il puisse renverser sa propre existence et chercher son bonheur au dehors.

Si le matérialisme, parce qu'il tombe sous les sens et paraît évident, agit principalement sur les masses, le spiritualisme est plutôt l'affaire de quelques esprits supérieurs, d'une élite. Car il a contre lui l'impression immédiate, et l'on ne peut, sans énergie spirituelle, suivre jusqu'au bout la voie dans laquelle il s'engage. Mais les temps modernes nous présentent le spiritualisme sous

une double forme : la réalité apparaît soit comme un empire d'âmes purement individuelles, soit comme la vie et l'être d'un esprit total ; la première conception est celle de Leibniz, la seconde celle de la spéculation allemande moderne et principalement de Hegel. Dans l'une comme dans l'autre, le monde extérieur se transforme complètement en vie intérieure, le rapport d'esprit et de nature est compris non comme une opposition, mais comme une succession de degrés à l'intérieur de l'esprit ; l'élément sensible devient, au lieu d'un monde ayant son fondement en lui-même, un degré inférieur, non parvenu encore à un état pleinement conscient, de la vie psychique ou spirituelle.

Si l'on approfondit cette conception, on la trouvera moins étrange qu'elle ne paraît au premier abord ; car, en somme, la vie intérieure est pour nous la réalité la plus proche et la plus certaine ; la plus simple réflexion nous montre que nous ne pouvons jamais franchir complètement ce cercle et nous transporter dans une autre existence, et que ce qui s'appelle monde extérieur n'est qu'une détermination particulière de la vie intérieure.

Mais, si justifiée et convaincante que soit l'idée générale, les efforts pour la développer strictement donnent facilement lieu à une abusive extension des facultés humaines et à une estime exagérée de ce que nous possédons. Les spiritualistes ne peuvent entreprendre de convertir complètement la nature en esprit sans considérer notre vie de l'esprit comme la vie de l'esprit absolue. Or, la nature ne se laisse nullement rabaisser à n'être qu'un degré de la vie spirituelle humaine ; elle montre, pour cela, trop d'autonomie par rapport à cette dernière, elle suit trop ses voies propres, elle lui oppose une résistance trop opiniâtre. Le spiritualisme n'a pu se sentir capable de se mesurer avec cette autonomie de la nature, de lutter contre cette résistance, qu'en transformant la vie

de l'esprit en simple pensée et connaissance, et en entendant l'élément non spirituel comme quelque chose d'encore imparfaitement épuré et qui demeure encore à l'état d'inconscience. Mais c'était là un audacieux intellectualisme qui faisait de la vie cosmique une simple représentation du monde, volatilisant ainsi la réalité et lui enlevant tout contenu vivant. Cette exagération intellectualiste des facultés humaines n'est compréhensible que par le caractère particulier de certaines époques de la civilisation, où la conscience de sa force spirituelle et le plein sentiment de sa productivité spirituelle élevaient l'homme, qui se sentait comme le centre de la réalité, en un vol hardi au-dessus de toute la pesanteur des choses. Or, cette pesanteur se fera bientôt remarquer, cette espèce de civilisation se révèlera comme trop superficielle. Mais alors tombera tout spiritualisme qui se donne comme un système achevé.

L'échec des tentatives faites en vue d'imposer exclusivement une de ces deux formes de vie devait profiter au monisme. S'il veut, lui aussi, une unité, il ne la veut pas par le sacrifice de l'une des parties à l'autre, mais par l'insertion de toutes deux dans une troisième qui les embrasse; ici, chaque domaine semble pouvoir développer pleinement son caractère particulier, sans se séparer de l'autre; ici, disparaît la difficulté d'une action réciproque entre corps et âme, car à tout processus de l'un correspond immédiatement un processus de l'autre. Mais ce qui agit surtout en faveur du monisme en tant que type de vie, c'est l'équilibre, auquel il tend et qu'il est présumé atteindre, entre nature et esprit, entre extérieur et intérieur, entre les sens et la pensée, entre civilisation réaliste et civilisation idéaliste; cet équilibre paraît particulièrement propre à élargir et à agrandir la vie, à sortir l'homme de l'étroitesse d'un cercle particulier et à le faire participer à toute la plénitude de la réalité. Aussi le monisme a-t-il, notamment depuis que Spinoza lui donna

ou sembla lui donner une incarnation classique, exercé une force d'attraction des plus puissantes sur les poètes et sur les penseurs, sur les savants et sur les esprits religieux; il apparut comme une formule magique qui apporte partout la paix.

Mais il n'est cette formule magique que parce qu'il permet à chacun de penser ce qui lui plaît, que parce que chacun peut arranger à sa façon l'idée générale; bien qu'il y ait certainement dans cette idée générale une incontestable vérité, on voit, dès qu'on veut la développer, se manifester de nouveau l'opposition qu'il s'agissait de surmonter; on voit que, dans ce problème comme dans tant d'autres, l'effort humain se trouve en présence d'un dilemme et ne peut concilier pacifiquement les contraires.

Dans l'intention du monisme, tel qu'il apparaît dans le spinozisme, les deux domaines devraient être en parfait équilibre. C'est ce que veut aussi le « parallélisme psychophysique » qui, récemment, a développé cette intention d'une façon plus précise. En réalité, un développement plus approfondi de l'idée fondamentale ne peut avoir lieu sans que l'on donne à l'une des parties une prépondérance sur l'autre. Spinoza lui-même n'est, si l'on y regarde de plus près, jamais moniste, mais tantôt matérialiste, quand il pose les bases de ses théories, tantôt spiritualiste, quand il en tire les conclusions; c'est ce que montre notamment son Éthique. Car, au début, la nature y apparaît comme la réalité principale et comme la mesure de toute réalité, tandis que la vie de l'âme tombe au niveau d'un simple épiphénomène, d'un reflet du processus de la nature[1]. Mais, dans la conclusion du

1. C'est avec pleine raison que Herbart remarque à ce propos, dans son *Allgemeine Metaphysik* (*Werke*, III, 198) : « Comme, de plus, tout ce qui est psychologique est déduit chez Spinoza de déterminations du physique, on ne s'aperçoit guère que, d'après lui, la pensée devrait être indépendante de l'étendu; et comment pourrait-il en être autrement dans une

système, le matérialisme devient un spiritualisme. Car n'est-ce pas du spiritualisme, que de dire qu'une vie divine pénètre et maintient en un état de cohérence toute la réalité, que la nature est l'épanouissement de cette vie et que l'homme, par son amour intellectuel pour Dieu, participe à l'infinité et à l'éternité? Et la division s'étend au delà des concepts jusqu'au cœur de la vie; ce n'est pas une vie unique, mais double, que nous voyons agir chez Spinoza : d'une part un naturalisme, de l'autre un mysticisme. De quelque façon qu'on juge ce philosophe, il n'a pas atteint l'unité à laquelle il tendait. Et des tentatives ultérieures n'ont pas plus réussi à mettre en équilibre la nature et l'esprit. Le parallélisme psychophysique n'y est pas arrivé, lui non plus; il fait, ou bien de la vie de l'âme un pur reflet des processus de la nature, ou bien de ceux-ci un phénomène de la vie de l'esprit; il sort ainsi de la neutralité pour se rapprocher soit du matérialisme soit du spiritualisme.

Il résulte encore moins de ce prétendu équilibre une organisation caractéristique pour le travail de la civilisation. Car la conciliation de nature et d'esprit, laquelle attirait notamment les âmes artistiques, n'avait pas lieu entre monde extérieur et monde intérieur considérés comme des grandeurs égales; elle avait lieu uniquement sur le terrain de la vie intérieure : quand, par exemple, dans l'œuvre créatrice d'un Gœthe, tout ce qui était intérieur tendait à une représentation afin de se trouver lui-même, l'extérieur recevait en même temps une vie intérieure; la vie de l'esprit se trouvait enrichie et façonnée ici par une plus puissante compréhension de la nature; elle était, en particulier, par un rapport plus intime avec l'univers, délivrée de l'étroitesse de tout ce qui est mes-

doctrine qui considère originairement les pensées comme des images de l'étendu? Une pareille doctrine soumet toujours forcément l'esprit à la masse, en vertu du rapport des images à leur modèle ».

quinement humain, mais l'être humain n'était pas divisé entre esprit et nature.

Le monisme de la doctrine évolutionniste darwinienne sort plus nettement encore de la neutralité. Car il ne se distingue du matérialisme qu'en ce que considérant la vie de l'âme comme un phénomène non pas secondaire, mais primaire, il attribue cette vie à toute matière et ne la fait pas naître après coup sur des points particuliers. Mais c'est là à peu près ce que pensèrent, de tout temps, les moins grossiers d'entre les matérialistes ; au fond, pour les monistes comme pour ces matérialistes, la nature sensible devient le tout de l'univers, les concepts de nature s'emparent de toute la réalité, toute vie autonome de l'esprit est niée. Aussi, si l'on est conséquent, l'organisation de la vie et de la civilisation doit-elle, elle aussi, entrer tout à fait dans les voies du matérialisme. Il en irait autrement si l'on donnait bien sérieusement une âme à tous les éléments de la réalité, car il résulterait de là une conception du monde analogue à celle de Leibniz. Mais le monisme matérialiste n'a pas pour habitude d'aller jusque-là ; il croit pouvoir attribuer l'âme aux éléments comme une qualité à côté de beaucoup d'autres, sans qu'ils deviennent par là quelque chose d'essentiellement différent. En réalité, l'âme ne peut pas être un attribut, elle ne peut être qu'un sujet.

Si donc le monisme matérialiste prête à toutes les critiques qui peuvent être adressées au matérialisme déclaré, il faut reconnaître de meilleures chances à un monisme spiritualiste. Celui-ci prendra pour point de départ le fait que la vie intérieure n'apparaît pas seulement sur des points isolés, dispersée et morcelée, mais qu'elle se réunit en un vaste ensemble, et que dans l'existence humaine se révèle une vie de l'esprit supérieure aux individus, et, avec elle, un monde intérieur plein de grandeurs et de tâches particulières. Le point où la réalité

change de sens n'est pas cherché ici entre nature et âme, mais entre non-spirituel et spirituel; la vie psychique participe à ces deux degrés, en ce sens qu'elle constitue d'abord une partie de la nature et qu'elle devient ensuite le réceptacle de la vie de l'esprit. La question de savoir comment se comportent réciproquement le physique et le psychique recule ici à l'arrière-plan devant cette autre : comment *un seul* monde peut-il embrasser à la fois ce qui est spirituel et ce qui ne l'est pas? Mais à cette question l'on répond, dans ces systèmes, que le non-spirituel n'est que de l'infra-spirituel, que le même être que la nature et la vie psychique naturelle nous montrent à l'état d'isolement et comme un tissu de simples rapports, commence, dans la vie de l'esprit, à se rassembler en un ensemble et à développer un contenu; alors seulement, la réalité semble acquérir une intériorité et, en même temps, sa propre profondeur. Cette élévation de l'infra-spirituel au spirituel n'est pas une simple exigence spéculative, mais une tâche qui pénètre toute la vie humaine, car toute activité proprement humaine, et principalement le mouvement éthique, est une ascension de la nature à l'esprit, une élévation de l'être du niveau naturel au niveau spirituel. Le problème est donc, ici, transféré de la simple intelligence au centre de la vie.

Mais si la vie de l'esprit apparaît alors à la fois comme l'essence fondamentale et comme le but de la réalité, il ne s'ensuit nullement que la forme sous laquelle elle se présente à l'homme soit capable de dominer le monde entier et de se retrouver simplement dans la nature comme le voulait le pur spiritualisme. Car, tout certain qu'il soit que la vie de l'esprit doit être présente aussi à l'homme comme quelque chose de surhumain et d'universel, il s'introduit continuellement en elle, lorsqu'on veut lui donner une forme plus précise, des éléments purement humains; nous n'avons pas la vie spirituelle en soi, mais

une vie spirituelle humaine, c'est-à-dire une vie de l'esprit dont le noyau supra-humain ne nous est jamais accessible qu'à travers une écorce humaine. Si donc nous essayons d'ordonner toute la réalité en partant de la vie spirituelle humaine, nous tombons inévitablement dans une conception trop étroite, anthropomorphique; une aide indispensable pour éviter ce défaut est la nature avec son infinité et sa supériorité par rapport à toutes les fins mesquinement humaines; elle empêche l'homme de s'enfermer dans une manière particulière, elle ne cesse de le pousser à détacher de la forme d'existence purement humaine l'idée générale de la vie de l'esprit. Mais tout cela s'opère à l'intérieur de la vie de l'esprit, et la divergence d'avec le spiritualisme dogmatique ne consiste qu'en ce que, désormais, on reconnaît, à l'intérieur de l'ensemble qui les comprend, deux points de départ et de repère différents. Mais cela produit précisément un type de vie civilisée qui n'est plus celui que présentait ce spiritualisme dogmatique. La vie de l'esprit n'apparaît plus, maintenant, seulement comme le fait fondamental, mais aussi comme une tâche qui se renouvelle sans cesse; la vie humaine se trouve placée beaucoup plus entre des oppositions, elle apparaît beaucoup moins achevée, mais comme en voie de s'élever; cela invite davantage l'homme à l'action et à la décision personnelles, cela exige de lui qu'il collabore personnellement à l'évolution de l'univers, sans se contenter de l'ordonner dans sa pensée; ainsi, ce n'est plus un principe intellectuel, mais un principe éthique, le mot « éthique », étant pris dans un sens très large, qui constitue le fond de son activité. — Quelle que soit la forme plus précise que les divers individus et les diverses époques donnent à cette conception, ce qui est indubitable, c'est où se trouve le point principal de la controverse et à quel endroit les esprits se séparent le plus les uns des autres. La question, en effet, est de savoir si l'on reconnaît, ou non, une

vie autonome de l'esprit et, avec elle, un nouveau degré de réalité. Toute négation, voire toute réserve, donne la prépondérance à un matérialisme plus ou moins grossier ; par l'affirmation, au contraire, on surmonte avec certitude le matérialisme et l'on entre dans de nouvelles voies. Ici, la décision ne dépend pas seulement de la perspicacité et de l'intelligence, mais principalement de la force et de la clarté avec lesquelles la vie de l'esprit est présente aux individus et aux époques ; elle a donc sa source dans la vie et l'être personnels.

b. — LE MONISME CONTEMPORAIN

Quiconque examine au point de vue critique les tendances spirituelles du temps présent doit nécessairement s'occuper du monisme actuel ; car celui-ci, franchissant les limites du problème spécial du rapport entre nature et esprit, est devenu un mouvement puissant et même impétueux que l'on ne peut se dispenser d'étudier et de juger ; mais plus la lutte est ardente sur ce point, plus la considération philosophique doit s'efforcer de peser les idées avec calme.

Le monisme contemporain ne peut être compris si l'on néglige la base plus large sur laquelle il s'est édifié. Cette base, c'est l'introduction de l'image de la nature dans les concepts de l'univers et dans l'organisation de la vie. Il s'accomplit ainsi une réaction nécessaire contre l'ancienne façon de penser, étroitement religieuse et transcendante, qui avait pour habitude de traiter la nature comme quelque chose de subordonné et de secondaire, quand elle ne la traitait pas en suspecte. Les grands progrès accomplis dans la connaissance de la nature et la transformation de la vie qui en fut la conséquence

donnèrent à cette réaction une force victorieuse. Ce qui, intérieurement, contribua à son succès, ce fut la précision des concepts de nature et leur effort commun vers l'ensemble d'un monde d'idées; aux influences qui résultaient de là ne pouvaient se soustraire ceux mêmes dont les tendances directrices suivaient une direction opposée. C'est ce qui est visible chez Leibniz par exemple. Sa lutte incessante contre le « naturalisme » n'a pas empêché des concepts de nature de pénétrer aux endroits principaux de son monde d'idées et de se le soumettre. N'y a-t-il pas, en effet, une influence de ce genre quand il fait du développement de la vie un concept de valeur qui domine tout, quand il transforme toutes les oppositions en des différences de degré, quand, pour lui, le concept de possibilité logique se confond avec celui de force entravée? Au XIXe siècle, ce mouvement continua; par une action plus ou moins silencieuse ou plus ou moins bruyante, l'attitude empruntée aux sciences de la nature se soumet de plus en plus les concepts ainsi que les convictions, et nous ne sommes pas affectés par le caractère tout spécial des affirmations et des négations qui en résultent. C'est ainsi que, par exemple, l'idée d'évolution prend la forme d'un processus naturel et détruit, par le strict enchaînement qui en est la conséquence, toute spontanéité, et même, logiquement, toute actualité, sans que cela nous émeuve le moins du monde. Dans la nature, la loi de permanence ou principe d'inertie, a été de plus en plus vérifiée par la science; mais on l'applique sans hésiter au domaine moral et historique, alors que, ici, la vie doit continuellement jaillir à nouveau d'une activité créatrice originelle, sous peine de décliner aussitôt. La nature nous fait voir le bonheur dans le plaisir des sens, et beaucoup de gens considèrent, sans plus de façons, le bonheur spirituel comme une espèce, plus délicate il est vrai, de plaisir. Si la nature nous assaille

ainsi irrésistiblement du dehors et du dedans, il ne faut pas nous étonner qu'elle soit de plus en plus traitée comme un véritable monde et comme une véritable réalité, et qu'une « conception scientifique du monde » se donne sans hésitation, et avec la certitude de vaincre, non pas comme une partie de la réalité, mais comme une conception qui épuise toute la réalité.

Mais ce mouvement, en dépit de ses progrès, ne pouvait arriver à une victoire complète tant que l'homme occupait encore une situation privilégiée et même unique. Or, cette situation a été très gravement ébranlée par la doctrine évolutionniste qui, en rattachant étroitement l'homme à la vie animale, l'a fait rentrer ainsi complètement dans la nature, dont il a semblé ne plus être qu'une partie. Cette conception a d'autant plus attiré les esprits avec une irrésistible puissance que, lorsqu'elle a été développée par un travail assidu et fécond, elle a révélé une foule énorme de faits, coordonné des données autrefois éparses et les a fait agir comme un ensemble. L'homme paraissait alors revenir, après une longue erreur et une vaniteuse présomption, à sa véritable patrie; sa vie semblait acquérir des bases plus solides ainsi qu'un caractère plus jeune, plus simple, plus vrai. Ce qui était vieilli apparaissait nouveau, ce qui était nouveau semblait vieilli, une révolution totale commençait. Ce sont ces tendances et ces dispositions d'esprit que le monisme moderne saisit et réunit; les concepts de nature lui paraissent n'avoir besoin que d'être quelque peu complétés dans le sens psychique pour pouvoir absorber toute la réalité et dominer toute vie.

Pourtant, tous ces avantages et toutes ces perspectives n'auraient guère pu, par eux-mêmes, donner au mouvement vers le monisme ni cette intensité ni cette puissance sur les esprits, s'il n'était venu s'y ajouter autre chose plus directement capable d'enflammer les passions et

d'exciter les masses, si à l'affirmation n'était venue se joindre une négation déclarée. Cette négation vient de l'état de la religion telle que la présente l'organisation ecclésiastique. Il existait, de prime abord, un profond abîme entre la religion traditionnelle et la vie civilisée moderne; longtemps, on a essayé de jeter un pont de l'une à l'autre, mais on a constaté de plus en plus l'impossibilité de cette tentative, et l'écart s'est transformé de plus en plus en une opposition absolue. Et bien que ces problèmes aient semblé pendant longtemps n'occuper que les classes supérieures de la société [1], ils ont pénétré de plus en plus jusque dans les masses, et les agitent de plus en plus. Mais si, en même temps, malgré les révolutions et les ébranlements, l'ancienne conception de la religion est officiellement maintenue et surtout imposée despotiquement à l'école, il se produit une lourde oppression et le danger d'un mensonge qui paralyse les esprits. Il faudrait être un mauvais psychologue ou un homme d'État à courte vue pour ne pas remarquer combien il s'accumule ainsi de mécontentement, de colère contenue, mécontement et colère qui doivent finalement éclater d'une façon ou d'une autre. Or, le monisme indique une voie, une voie en apparence proche et facile, par laquelle cet éclat peut se faire; quoi d'étonnant à ce qu'il entraîne les esprits avec l'irrésistible impétuosité d'un torrent?

Ce mouvement est donc parfaitement compréhensible; il n'agirait pas comme il agit si son affirmation aussi bien que sa négation ne contenaient pas des éléments de vérité. Mais comprendre un mouvement en l'éclairant par

1. C'est ainsi qu'un Pierre Bayle par exemple jugeait absolument impossible que l'*Aufklärung* gagnât jamais les masses. Il croit qu'une certaine superstition est indispensable pour les intérêts et les besoins de la société, intérêts et besoins qui, d'après lui, restent à peu près les mêmes à toutes les époques : « Les besoins dont je parle ne sont point sujets aux vicissitudes de la lumière et des ténèbres, ils sont de tous les temps; ils sont les mêmes sous un siècle d'ignorance, et sous un siècle de science ». (Voir l'article « François d'Assise » dans le *Dictionnaire*).

la situation historique, et apprécier ce qu'il y a en lui de justifié, est autre chose que lui donner la direction de la la vie. D'abord, pour ce qui concerne la religion, il existe présentement, chez tous les peuples civilisés, une tendance à la débarrasser de ses formes surannées, afin de la rendre plus adéquate à l'état actuel de l'évolution historique de la vie; de telles tendances sont moins simples, mais elles sont plus fécondes et plus riches en perspectives que la condamnation sommaire de la religion, telle que le monisme la prononce. Il s'agit de savoir si la religion, abstraction faite de toute forme ecclésiastique, est fondée ou non dans les nécessités internes de notre être et de notre situation par rapport à l'univers. Si elle l'est, toutes les défectuosités de son état actuel ne peuvent aucunement justifier l'abandon d'une puissance vitale qui prend pour tâche le rapport de l'homme à l'ensemble de la réalité, qui entreprend de donner à sa vie de la grandeur, à son âme une valeur en soi et une pure intériorité. Dans leur zèle à combattre le clergé et l'Église, les adversaires de la religion oublient d'ordinaire que, par cette négation de la religion et cet abandon de toute vie intérieure autonome, ils se nuisent surtout à eux-mêmes. On se rappelle involontairement cet enfant à qui l'on n'a pas donné de gants, et qui a froid aux mains, mais qui dit : « C'est bien fait pour mon père si j'ai froid aux mains; pourquoi ne me donne-t-il pas de gants? »

Au fond, la question principale qui décide de la légitimité du monisme est celle de savoir si les concepts de nature, qu'il emploie exclusivement, suffisent à embrasser la réalité. Et, ici, les doutes s'élèvent de deux côtés, les uns venant de la théorie de la connaissance, les autres du contenu de la vie de l'esprit, tel que nous le montre l'histoire. — Du point de vue de la théorie de la connaissance on dira que notre représentation du monde ne nous

vient pas du dehors, mais que nous devons la former en partant de processus psychiques et d'après les lois de notre esprit. On a coutume, lorsqu'on part ainsi du sujet, de se réclamer de Kant, dont l'énergie supérieure a impérieusement prescrit cette direction à la recherche philosophique. Mais ce n'est pas seulement Kant, ni aucun autre philosophe isolé, c'est toute la pensée et toute la vie modernes qui nous ordonnent de suivre cette voie. Car rien n'est plus particulier à la vie et à la civilisation modernes que l'affranchissement du sujet de son assujettissement au milieu, que son affermissement dans sa propre vie. Si, en même temps, on ne renonce pas à une possession du monde, si au contraire on la désire passionnément et de toutes ses forces, la vie prend une tout autre direction : au lieu d'aller de l'objet au sujet, du monde à l'homme, elle va alors du sujet à l'objet, de l'homme au monde. Une telle révolution doit aussi modifier essentiellement le contenu de la vie et s'étendre, par là, dans tous les divers domaines. Donc aussi dans celui de la connaissance. L'image de la réalité se raffinera, s'animera, se spiritualisera, si le résultat est compris en partant du devenir, si l'on reconnaît pleinement que nous construisons cette image du dedans, que ce n'est pas le monde extérieur, mais notre organisation spirituelle qui nous en fournit et les contours et les lignes fondamentales et qu'il y a, dans des grandeurs qu'une opinion naïve juge simples, un travail souvent très compliqué. En même temps, il devient clair que, malgré tous nos efforts, nous n'acquérons jamais qu'une vue humaine sur la réalité, vue qui, pour une recherche plus profonde, redevient elle-même un problème et doit d'abord prouver son fond de vérité. Par là surgissent de nouvelles questions, de nouvelles inquiétudes, et nous ne pouvons que nous sentir incomparablement plus loin du but qu'auparavant, mais, malgré cet éloignement du

but, nous acquérons un approfondissement de la réalité et aussi de notre propre vie.

Mais tout cela est inexistant pour le naturaliste moniste; pour lui, le monde, tel qu'il semble s'imposer à nous sous sa forme sensible et tangible, est la réalité entière et véritable. Or, sous le rapport de la théorie de la connaissance, c'est là maintenir le point de vue de Ptolémée et fermer son esprit à la façon de penser moderne instaurée par Copernic, c'est se soumettre au réalisme naïf tel qu'il existait dans cette scolastique médiévale pour laquelle précisément le naturalisme n'a ordinairement que du dédain. Aussi la philosophie défend-elle, contre le naturalisme, la légitimité de ce retour moderne vers le sujet, et elle défend ainsi une vérité qui peut s'obscurcir mais à laquelle il est impossible de renoncer.

Le deuxième doute pénètre encore plus profondément: il s'agit, ici, du contenu de la réalité. Le naturalisme, le monisme se fait de ce contenu une conception beaucoup trop étroite; il en néglige une partie qui nous apparaît comme essentielle : la vie de l'esprit. Il ne peut mettre de l'intériorité dans la nature qu'en traitant la vie de l'âme simplement comme un processus qui s'opère dans des individus isolés. Alors, en effet, il peut faire valoir combien sont flottantes les limites entre l'homme et l'animal, combien ce qui était considéré jadis comme le patrimoine de l'homme s'est édifié lentement et péniblement sur le terrain de l'histoire, combien l'homme civilisé lui-même demeure sous la domination des instincts naturels. Tout cela, nous le reconnaissons pleinement et nous ne voulons nullement en atténuer l'importance. Mais ce n'est là qu'une vue partielle. Car la vie psychique de l'homme ne demeure pas, comme celle de l'animal, dans cet état de dispersion sur des points isolés; il se produit en elle une réunion pour une vie commune, et cette vie commune développe une immense

abondance de faits qui, comparée à la nature pure et simple, présente des traits essentiellement nouveaux. Cette réunion rend, seule, possibles histoire et société, au sens éminemment humain de ces mots; c'est d'elle que naissent langue des idées et civilisation, et toute la ramification de ces domaines particuliers de la vie que sont le droit et la morale, l'art et la science. De même que l'ensemble, ces divers domaines ont aussi leurs lois, leurs problèmes, leurs expériences; ils mettent l'homme en présence de tâches très difficiles, ils l'attirent à eux de plus en plus et font de lui quelque chose d'incomparablement supérieur : de simple fragment de la nature, il devient de plus en plus un être spirituel qui prend intérieurement part à la vie de l'infini et qui, en tant que personnalité morale, peut transformer le monde en action personnelle. Une modification aussi profonde ne peut s'opérer sans un nouvel aspect de la réalité; tout cela annonce nettement un nouveau degré du monde, et si l'on reconnaît ce degré, l'image totale de l'univers doit gagner considérablement en largeur et en profondeur. Tout cela n'est pas pure théorie, cela a développé beaucoup de réalité dans la vie historico-sociale de l'humanité, a pénétré dans toutes les institutions et nous entoure d'une force créatrice qui se manifeste sous mille formes. La philosophie spéculative allemande se donnait comme tâche principale de faire reconnaître pleinement cette cohérence interne de la vie humaine, et elle se sentait bien supérieure à l'*Aufklärung* en ce qu'elle expliquait les valeurs et contenus spirituels par cette cohérence interne et non, comme l'*Aufklärung*, par les simples individus.

Mais le naturalisme ne tient pas compte de cette conversion vers la vie de l'esprit; ce développement d'un état particulier de civilisation, cette croissance intérieure de l'homme par le travail des siècles, toute la richesse de la réalité ainsi révélée, tout cela n'existe pas pour lui ou

bien il ne l'apprécie pas dans son ensemble ; l'image qu'il nous donne de l'univers néglige tout ce qui est caractéristique de l'homme, tout ce qui est spirituel, tout contenu vivant. Mais qu'est cela, sinon un rétrécissement et un appauvrissement sans pareils, où l'on rejette tout le profit interne de l'histoire, où l'on renonce à tout ce en quoi l'humanité cherchait sa grandeur ? L'image de l'univers est achevée sans l'homme, et on y fait ensuite, dans la mesure du possible, entrer l'homme de vive force en lui enlevant tout ce qui lui est particulier. Nous parlons de réaction lorsque l'on veut faire revenir la vie à une phase antérieure, intérieurement surmontée. Mais combien modestes sont toutes les tentatives faites pour la lier à un point culminant à l'intérieur du mouvement historique, si on les compare à cette entreprise qui veut l'enchaîner complètement à ses débuts préhistoriques et lui enlever toute possibilité d'une élévation intérieure, d'une véritable évolution ! Considérée de ce point de vue, toute l'histoire proprement humaine devient une grande erreur, un écart loin de la vérité, car elle ferait miroiter aux yeux de l'homme un monde intérieur qui ne serait qu'une vaine imagination.

Et ce qu'il y a de fâcheux, c'est que, souvent, cette négation d'une vie autonome de l'esprit se présente comme quelque chose d'évident, qui ne peut être méconnu ou repoussé que par sottise ou mauvais vouloir. Cela est, certes, très compréhensible. Les tendances négatrices ont toujours été particulièrement exposées au danger d'un dogmatisme rigide, voire d'un fanatisme à l'égard de quiconque pense autrement. Il n'est rien de plus nécessaire, pour exercer une critique sur soi-même et pour juger équitablement autrui, que la capacité d'entrer dans la façon de penser des autres et d'examiner la nôtre en partant de la leur. Mais cette faculté est particulièrement menacée là où, le cercle étant brus-

quement fermé, tout ce qui se trouve au delà est déclaré inexistant. Hume était certainement grand en tant que penseur et que savant, et, dans la vie, rien ne lui était plus étranger que le fanatisme; mais existe-t-il une pire expression de fanatisme intellectuel que ce célèbre auto-dafé de toute littérature philosophique à tendances différentes de la sienne[1] ?

L'équilibre de la vie de l'esprit a été assez longtemps menacé par la religion et la théologie; la réaction contre ces dernières et les prétentions des sciences physiques à une domination exclusive le mettent maintenant en danger. Mais ces prétentions sont émises moins par les sciences physiques elles-mêmes que par la philosophie qu'en veulent tirer le naturalisme et le monisme. Et il est fort douteux que le monisme atteigne au but qui est pour lui la chose principale et que, nous autres aussi, nous considérons comme quelque chose de grand, à savoir l'unité du monde d'idées; on peut se demander si, en soudant violemment les concepts les uns aux autres, il ne divise pas intérieurement la vie en tant qu'ensemble. Ses concepts et ses doctrines suivent la nature telle que la comprend le mécanisme; l'univers devient ainsi un règne de la pure et aveugle réalité de fait, dans lequel il n'y a pas d'action mais seulement un processus, pas de ressort intérieur, mais seulement une juxtaposition inerte, pas de véritable unité mais seulement un agrégat. Si la pensée allait ici jusqu'à ses dernières con-

1. Voici ce passage (à la fin du 12e chapitre de l'*Enquïry conc. h. u.*) : « When we run over libraries, persuaded of these principles, what havok must we make? If we take in our hand any volume of divinity or school metaphysics for instance; let us ask : Does it contain any abstract reasonings concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasonings concerning matter of fact or existence? No. — Commit it then to the flames. For it can obtain nothing but sophistry and illusion ». — Si un philosophe spéculatif portait un semblable jugement, tout le monde le traiterait d'homme borné ou de fanatique; mais, venant d'un parti opposé, de telles paroles apparaissent à bon nombre de gens comme le témoignage d'un esprit puissant et hardi!

séquences, tous contenus, toutes valeurs disparaîtraient, le concept de vérité et, par là-même, la science n'auraient plus de place. Ce qu'il pourrait encore y avoir de mouvement spirituel n'aurait plus qu'à laisser s'accomplir tranquillement, sans essayer de le juger, le processus cosmique. Au lieu de cela, nous voyons le monisme en train de lutter ardemment pour la vérité, nous le voyons plein d'une joyeuse espérance dans le progrès de l'humanité; il maintient, dans la forme qu'il donne à la vie humaine, le vieil idéal du bien et du vrai; il trouve le ressort principal de son effort scientifique dans la conviction qu'il a d'apporter à l'existence humaine plus de vérité et plus de raison ; bref, il suit ici tout à fait les voies de l'idéalisme. Or y a-t-il un dualisme plus frappant que d'être matérialiste dans la conception du monde et idéaliste dans l'action? Nous avons donc, ici, un nouvel exemple de ce fait, depuis longtemps constaté, que l'homme atteint souvent, dans son activité, le contraire de ce qu'il se proposait.

2. — ÉVOLUTION

a. — HISTOIRE DU TERME

Les termes qui servent à désigner le concept d'évolution ne sont devenus, comme le concept lui-même, d'un usage courant qu'avec les temps modernes. « Entwicklung » n'apparaît dans notre langue que vers la fin du XVIIe siècle, et ne commence à être bien répandu que dans la seconde moitié du XVIIIe. Plus ancien est le terme, synonyme, de « Auswicklung » (du verbe « sich auswickeln », se développer), que Jakob Bœhme fut sans doute le premier à employer philosophiquement. « Entwickeln » se trouve pour la première fois, d'après Grimm, chez le lexicographe Stieler (*Der deutschen Sprache Stammbaum*, 1691); « sich entwickeln, » chez Haugwitz (*Soliman*, 1684), ainsi que chez Hagedorn. Les savants du XVIIIe siècle parlaient souvent de l' « Entwickeln », de l' « Entwicklung » d'un concept, d'une preuve, d'un principe; « le procédé par lequel un concept est rendu explicite, s'appelle l'*Entwicklung* d'un concept » (Lambert). Le terme d' « Entwicklung », dans le sens de se développer soi-même, d'un développement interne, ne s'acclimata qu'avec l'essor de l'humanisme allemand, qui y trouvait l'expression caractéristique de son désir d'animer intérieurement la réalité et de reconnaître dans la nature des forces créatrices. Il suffit de citer ici es noms de Herder et de Gœthe. « Entwicklung » apparaît

dans le titre d'un livre chez Tetens, dont le principal ouvrage, publié en 1777, est intitulé *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung.* « Entwicklung » remplace alors complètement « Auswicklung », lequel prédomine encore dans les premiers écrits de Kant; « Einwicklung » (enveloppement), qui formait d'ordinaire l'opposé de « Auswicklung » (développement), disparaît également de la langue philosophique.

Le mot allemand était une traduction de termes étrangers qu'il supplantait ou tolérait à côté de lui. Les termes *evolutio — involutio* et *explicatio — complicatio* ou *implicatio* viennent des classiques latins; mais ceux-ci ne les emploient que dans un sens méthodologique, sans les appliquer à la réalité[1]. Il en est de même au moyen âge; chez saint Thomas n'apparaissent que *explicitus* et *implicitus*, et cela avec cette signification formelle. Seule, la spéculation mystique issue des œuvres du pseudo-Denis, emploie ces termes et ces concepts pour exprimer un rapport intérieur entre Dieu et monde. C'est ainsi que l'on rencontre chez Scot Erigène *involutus*, *convolutus*, *complicatio*, *replicatio*. De même que Nicolas de Cusa, le philosophe qui se trouve au seuil des temps modernes, se rattache à cette façon de penser, de même il emploie continuellement les termes de *explicatio* et *complicatio*. Quand il se sert du mot *evolutio*, il croit devoir l'expliquer[2]. Avec les temps modernes, ces termes deviennent d'un emploi de plus en plus courant. *Evolutio* et *involutio* sont, avec *développement* et *enveloppement*, des expressions favorites chez Leibniz; la physiologie du XVIIIe siècle les adopta également, dans le sens de ce qu'on a appelé plus tard la « théorie de l'emboîte-

1. On lit, par exemple, chez Cicéron (*Top.*, 9) : « Tum definitio adhibetur quae quasi involutum evolvit id, de quod quaeritur ».

2. Nicolas dit (Edition de Paris, 1514, I, 89 a) : « Linea est puncti evolutio. — Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem? Evolutionem id est explicotionem. »

ment ». Par opposition à cette dernière, la théorie, défendue d'une manière particulièrement brillante par C. F. Wolff dans sa *Theoria generationis*, d'une néoformation dans le devenir, s'appela celle de l'épigenèse[1]; l' « évolution » était ici comprise et repoussée comme un développement purement quantitatif. Mais, à côté de cela, *évolution* conserve aussi son sens large de développement en général, et c'est ainsi que ce mot est devenu, surtout chez les peuples non germaniques, le terme le plus usité pour désigner la nouvelle forme de la doctrine évolutionniste.

b. — HISTOIRE DE L'IDÉE ET DU PROBLÈME

Il n'y a guère de conviction et de doctrine dans laquelle l'ancienne et la nouvelle façon de penser divergent davantage ; la théorie de la fixité est en rapport aussi étroit avec les idéaux de l'ancienne façon de penser que la doctrine évolutionniste avec ceux des temps modernes. On peut donc, de nouveau, s'attendre à ce que ce problème particulier nous donne une vue sur tout le mouvement historique universel. — Sans doute, l'ancienne philosophie grecque présente des tendances assez marquées vers une théorie évolutionniste, mais la civilisation hellénique à son apogée donna nettement la

1. C. F. Wolff s'est expliqué nettement au sujet de ces concepts, notamment dans l'édition allemande et dans la seconde édition latine de 1774. Il est dit dans celle-ci (Praemonenda, § 50) : « Evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam ejus et attributa spectes, omni quidem tempore, at inconspicuum, exstitit, denique vero, speciem prae se ferens ac si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur ». Voir aussi Kant, *Critique du jugement* (V. 436, Hart.) : « Le système des générations considérées comme de simples explicitations (*Edukte*) s'appelle celui de la préformation individuelle ou encore théorie de l'évolution ; celui des générations considérées comme des produits (*Produkte*) est appelé système de l'épigenèse ».

prépondérance à la théorie de la fixité, celle-ci répondant bien mieux à la nature artistique de ce peuple et étant plus propre à l'exprimer en concepts. La réalité est considérée ici, dans son fond, comme une œuvre d'art vivante, réglée selon des mesures fixes et dominée par un ordre immuable ; dégager ce fond, clairement et fortement, du torrent confus des impressions des sens, tel doit être le but principal de la science. Ce problème ne peut être résolu si l'on ne reconnaît un être supérieur au temps ; de la concordance avec cet être vient toute la vérité des concepts, vérité qui, de la pensée, se communique aussi à l'action et la dirige vers des buts immuables. Aussi la science est-elle, ici, surtout une transposition du monde du devenir dans celui de l'être, mais, il est vrai, d'un être vivant ; partout, ici, l'être passe avant le devenir[1]. Cette façon de penser est plus amplement exposée dans la théorie des formes, créée par Platon et développée par Aristote. Les formes agissent en dehors du temps, comme modèles et forces fondamentales des choses ; elles passent immuables à travers tout le processus cosmique qui n'a ni commencement ni fin. Toute modification provient de la matière, laquelle, du moins dans le domaine de la vie terrestre, ne s'unit pas durablement à la forme, mais, après avoir été quelque temps saisie et domptée par cette dernière, ne cesse de lui échapper de nouveau pour redevenir informe. La forme doit donc recommencer sans cesse à saisir et à maîtriser la matière ; c'est ce qui explique le continuel changement, la naissance et la destruction perpétuelles. Ceci

1. Citons à ce sujet un passage d'Aristote (*De part. anim.*, 640 a, 18) : ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως. b, 1 : ἐπεὶ δ'ἔστι τοιοῦτον, τὴν γένεσιν ὧδὶ καὶ τοιαύτην συμβαίνειν ἀναγκαῖον.. L'expression même qui désigne la science est mise en relation avec l'idée d'immobilité (voir *Phys.*, 244 b, 9) : ἡ δ'ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν· τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν.

s'applique d'abord aux divers êtres vivants. Mais, même en dehors d'eux, on ne nie pas l'existence de transformations; au contraire, on reconnaît volontiers des modifications dans la position des corps célestes, des modifications aussi dans l'essor et dans la décadence des peuples. Mais cela même devient, si l'on y regarde de plus près, une confirmation de la théorie de la fixité. Car, après toutes les modifications de leurs positions, les corps célestes reviennent, au bout d'une grande année cosmique, à leur point de départ pour recommencer de nouveau leur ancien mouvement; le changement ne modifie donc, en somme, rien. L'histoire aussi constitue une succession infinie de mouvements circulaires dont le contenu est essentiellement le même. Car tout essor des peuples ne va que jusqu'à un certain point, pour se convertir ensuite en décadence, jusqu'à ce que les éléments, l'eau ou le feu, produisent des catastrophes amenant un rajeunissement, de sorte que le même mouvement peut recommencer. C'est donc un éteruel retour des choses; ce que nous voyons se produire actuellement est arrivé déjà et arrivera encore mille et mille fois. Le monde, alors, n'est pas un être rigide, il est plein de mouvement; mais ce mouvement s'effectue, à la façon des heures et des saisons, suivant un rythme fixe et avec un calme parfait malgré tout changement. Ici, des limites fixes sont partout assignées à la vie, il n'y a pas d'effort véritable qui aille vers l'indéterminé, pas de progrès à l'infini, pas d'espoir d'un avenir essentiellement meilleur. Mais, en revanche, on a la conviction que le présent immédiat peut saisir l'éternel et en emplir la vie. L'activité même doit, ici, contenir en elle le repos ; elle le fait en se transformant, de simple effort, en une activité qui se suffit à elle-même, en « énergie » au sens aristotélicien. Une activité de ce genre donne d'abord l'intuition du vrai et du beau, mais l'action devient aussi,

à son point culminant, la représentation d'une manière et d'une nature immuables.

Une telle façon de penser voit toujours, dans ce qui est immuable, un bien, et dans ce qui varie, un mal. Le caractère principal de la divinité est ici l'éternité, le fait de n'être pas touché par le torrent du temps. Quant à l'action, on lui présente un état idéal immuable sur lequel elle doit se régler et vers lequel elle doit tendre. C'est ce qui a lieu notamment dans les projets de constitutions idéales et échappant à toutes les transformations historiques. La conviction que notre vie repose sur des bases fixes et se meut dans des limites fixes, donne une forme particulière au travail dans tous les domaines et confère même à la logique et à la méthode scientifique un caractère spécial. Les vérités fondamentales semblent être données et définitivement arrêtées dans des concepts et des jugements; il ne s'agit que de les dégager nettement, de les mettre en rapport les unes avec les autres, de les suivre jusque dans leurs conséquences. La théorie du raisonnement devenait ainsi la partie principale du travail, tandis que, pour les temps modernes, celui-ci consiste dans les jugements et les concepts.

De plus, dans les doctrines des philosophes s'introduisit, dès le début, l'état d'âme de l'homme tout entier, le désir d'acquérir, en face des multiples et fatigants changements qui survenaient dans la situation des petits États d'alors, un contenu de vie permanent et important; si l'on se tournait de la sphère humaine vers l'univers, c'était aussi pour chercher une élévation intérieure et un affermissement de l'existence. Cette tendance s'accentua à la fin de l'antiquité et trouva un nouvel aliment dans le christianisme. Le problème fut transposé alors du domaine artistique dans le domaine religieux ; si l'hellénisme à son apogée demandait un repos à l'intérieur du mouvement, il s'agissait maintenant de trouver un repos

en Dieu, par opposition à l'agitation du monde, agitation incessante et dénuée de sens, et de s'y réfugier comme en un port sûr, loin des orages de la vie. On ne voulait pas lutter, mais posséder d'une manière solide et assurée. Ce qui donna à ce désir une force et une profondeur toute particulières, ce fut le mysticisme ; celui-ci fit consister l'essence de toute sagesse à rabaisser le temps au rang d'une pure apparence, et à se « rajeunir » chaque jour en se perdant de plus en plus dans l'être éternel. Cet idéal s'empara des âmes, à la fin de l'antiquité et au commencement du moyen âge, d'autant plus fortement qu'il répondait à l'état d'ensemble de la civilisation. Car une vie ancienne venait de s'éteindre sans qu'il se manifestât de germes féconds d'une nouvelle vie ; aussi pouvait-il sembler, même aux meilleurs esprits, que la tâche principale devait consister à garder fidèlement ce que l'on possédait et à le transmettre consciencieusement aux générations futures. Immuable surtout apparaissait la vérité religieuse, en tant que révélation divine ; mais dans les autres domaines aussi, dans la philosophie et dans la médecine, dans le droit et dans la politique, on croyait avoir atteint tout ce que l'homme peut atteindre ; l'autorité d'un Aristote et d'un Galien le cédait à peine à celle du dogme religieux.

Ces convictions sont la base de tout le grand système d'organisation du moyen âge ; celui-ci établit partout, à l'intérieur comme à l'extérieur et notamment dans le domaine économique, des normes immuables et des enchaînements fixes, il assigne à la vie des voies sûres et réprime toute velléité de modification. Une telle façon de penser ne peut songer à comprendre la nature comme un règne de devenir graduel : celle-ci n'a, au contraire, qu'à conserver les formes que le créateur lui a données à l'origine [1].

1. Ne citons qu'un passage caractéristique, où Alain de l'Isle (voir Baumgartner, *Die Philos. des A. d. I.*, p. 79) fait parler ainsi la nature : « Me

Les temps modernes furent, de prime abord, hostiles à une telle théorie de la fixité. Car ils ne pouvaient prendre une attitude autonome sans une foi dans le mouvement et dans la légitimité du mouvement, et c'est en défendant cette foi qu'ils devaient conquérir un terrain pour leur propre effort. En réalité, la situation de l'humanité s'était considérablement modifiée par rapport à ce qu'elle était à la fin de l'antiquité. De nouveaux peuples étaient nés en qui débordait une vigueur juvénile, les longs siècles du moyen âge avaient accumulé une quantité de forces qui tendaient de plus en plus énergiquement à s'exercer, qui pouvaient se croire capables de considérer le monde par leurs propres yeux et de lui donner une forme en rapport avec leurs propres buts; on ne veut plus se contenter de recevoir et de transmettre, on veut développer et renouveler; un nouveau sentiment de vie ouvre de nouvelles perspectives et de nouvelles tâches, et l'idée d'un mouvement progressif s'empare de plus en plus de la vie ainsi que du travail.

Mais il n'était pas facile de diriger dans une voie sûre une telle poussée de vie; l'histoire de l'idée d'évolution montre qu'on n'y est arrivé qu'en se rattachant à des tentatives antérieures et qu'il a fallu passer par diverses phases. La tendance vers quelque chose de nouveau remonte au christianisme même. Bien qu'il restât, dans sa forme extérieure, fermement attaché à la théorie de la fixité, son monde d'idées renfermait de fécondes impulsions en sens inverse. Pour le christianisme, l'histoire est beaucoup plus que pour l'antiquité. D'après sa conviction, le divin était survenu au beau milieu du temps, non pas sous forme d'un pâle reflet, mais dans toute la plénitude de sa majesté; en tant que point central dominant

igitur tanquam sui vicariam rerum generibus sigillandis monetariam destinavit, ut ego in propriis incudibus rerum effigies commonetans ab incudis forma conformatum deviare non sinerem ».

tout, il devait rapporter à lui tout passé et développer en partant de lui tout avenir. Il était hors de doute que cet événement fût unique, le Christ ne pouvant revenir sans cesse pour se faire crucifier de nouveau; ainsi disparaissaient les innombrables périodes, l'éternel retour des choses; au lieu d'une succession régulière de rythmes, l'histoire devenait un ensemble complet, un drame unique; que l'homme fût appelé ici à une totale transformation, cela donnait à sa vie une extension incomparablement plus grande que là où il ne s'agissait que de développer une nature existante. Ainsi, les racines de l'attribution d'une plus haute valeur à l'histoire et à la vie temporelle ne se trouvent nulle part ailleurs que dans le christianisme.

Mais ce ne fut que lentement que ces modifications furent comprises dans leurs principes et exprimées clairement; c'est ce que fit surtout la philosophie spéculative, laquelle allait alors de pair avec le désir d'une assimilation conforme aux aspirations du cœur. Elle chercha surtout à établir entre le monde et Dieu un rapport plus étroit que ne le faisait la foi naïve. Quelle est la nature et la signification du monde avec tous ses phénomènes, considéré du point de vue de Dieu? Il ne peut, répond saint Augustin, être qu'une auto-expression de l'être divin. Mais, par là, toute la diversité du monde acquiert une solidarité interne; les divers points de l'histoire ne peuvent plus demeurer une simple succession, ils deviennent des parties d'un mouvement général et même d'un acte unique qui embrasse le monde; même ce qui arrive ultérieurement devait être déjà présent, de quelque manière, dans ce qui est antérieur, et tout le processus cosmique peut être comparé au développement de l'arbre issu d'une graine[1]. La spéculation mystique d'un Denis,

1. Dans tout cela, saint Augustin est l'esprit directeur; sa théorie de l'évolution est notamment caractérisée par le passage suivant (*Op.*, III,

d'un Scot Erigène, etc., va plus loin et considère l'ensemble du monde comme un « développement » de ce qui est « enveloppé » en Dieu, comme un épanouissement de l'éternité en une vie dans le temps, de l'unité invisible en une pluralité visible. Certes, il ne faudrait pas nous laisser égarer par ces expressions et par ces images au point de rapprocher de trop près cette conception de la conception moderne. L'être qui formait la base de ce monde restait, ainsi que la force motrice de ce dernier, de nature toute transcendante; bien loin que la chaîne du devenir et sa succession fussent issues du temps lui-même, c'était l'unité divine qui s'était déployée en eux, en dehors du temps. De même que cette dernière, avec son repos éternel, était considérée comme l'éminence absolue, de même la vie ne tendait pas, au fond, vers la plénitude du monde, mais cherchait à revenir de celui-ci vers cette unité supérieure à toute pluralité et à tout mouvement, à toute dispersion et à toute agitation. Mais, malgré la divergence qui existe entre elles, la conception mystique et spéculative a ouvert la voie à la théorie moderne de l'évolution. Elle a appris à tenir en plus haute estime ce monde qui était pour elle la manifestation d'un être divin, et elle en a dirigé la vie vers l'éternel et l'infini. Le monde ne serait pas présent à la science moderne avec une telle grandeur si l'idée de Dieu, l'idée de l'être absolu, ne lui avait donné vie et éclat.

148 D) : Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent : ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna cum sideribus —, sed etiam illa quae aqua et terra produxit, *potentialiter atque causaliter*, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur ». Cet autre passage (V, 714 E) montre comment il se représente le développement de l'arbre hors de la graine : « In illo grano seminis exiguo, vix visibili, si consideres animo, non oculis, in illa exiguitate, illis angustiis et radix latet et robur insertum est et folia futura alligata sunt et fructus, qui apparebit in arbore, jam est praemissus in semine ».

Il fallut, il est vrai, une modification considérable dans le rapport entre Dieu et le monde pour que l'on pût progresser sûrement dans cette voie nouvelle; l'étroite union de Dieu et du monde ne devait pas servir à faire totalement disparaître le monde en Dieu, elle devait avoir pour effet de donner une plus haute valeur à ce monde en tant qu'expression d'un être divin. Cette modification s'est produite chez Nicolas de Cusa, le grand philosophe de la Renaissance (1401-1464). En tant que développement de la vie infinie — la spéculation moderne a coutume de mettre, dans le concept de Dieu, l'infinité avant l'éternité — le monde doit être, d'après lui, absolument vivant, il doit aspirer partout à participer à la vie infinie, et, par là même, il doit y avoir en lui une tendance à un progrès illimité[1]. Ce que Dieu possède, la créature doit, dans un développement progressif, l'atteindre approximativement. Le mouvement prend ainsi une importance beaucoup plus considérable, et dans le monde entier est implantée

1. Seul un progrès à l'infini peut exprimer la plénitude de vie de l'être absolu; voir, par exemple, Nicolas de Cusa (Edit. de Paris, 1514, II, 188 a) « Posse semper plus et plus intelligere sine fine, est similitudo aeternae sapientiae, et ex hoc elice, quod est viva imago, quae se conformat creatori sine fine ». II, 187 b : « semper vellet id quod intelligit plus intelligere et quod amat plus amare, et mundus totus non sufficit ei, quia non replet desiderium intelligendi ejus ». — Le concept de progrès n'est nullement étranger à l'antiquité, bien que la théorie de la fixité prédomine chez cette dernière; Platon et Aristote le désignent par les mots de ἐπίδοσις et ἐπιδιδόναι, mais beaucoup plus net est le terme stoïcien de προκοπή que nous trouvons employé (par exemple chez Polybe) dans un sens tout à fait analogue à l'expression actuelle de « progrès ». L'idée d'un progrès à l'infini a sa racine chez les platoniciens et chez les mystiques, mais ce n'est que dans la philosophie moderne qu'elle a pris tout son développement, lequel atteint son point culminant chez Leibniz; voir, par exemple, 150 a (Erdm.) : « In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat, etc. »; voir aussi, dans ses œuvres allemandes II, 36 : « La perfection des créatures, et par conséquent aussi la nôtre, réside dans une impulsion, d'une force insurmontable, vers de nouvelles et nouvelles perfections ». Wolff et son école considéraient comme le bien suprême « perpetuus sive non impeditus ad majores perfectiones progressus ». — L'expression de *progrès* n'a dû devenir un terme consacré que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle.

une tendance ascendante. En même temps, et en opposition directe avec la situation qui existait à la fin de l'antiquité, l'élément artistique se fait une place à côté de l'élément religieux qu'il commence même à repousser à l'arrière-plan. Le monde, se présentant de plus en plus comme une vivante œuvre d'art, dans l'harmonie de laquelle se résout tout ce qui, au premier abord, paraissait contradictoire, semble produire du dedans, par le développement de son être propre, le mouvement ainsi que toute formation; l'absolu n'est plus un règne à part, il donne plutôt au monde une profondeur ou tout au moins un fond. Cette transformation du théisme en panthéisme triomphe chez Giordano Bruno; la forme immanente et artistique de la théorie de l'évolution a désormais le dessus. C'est la forme qui prédomine jusqu'à nos jours dans les expressions et dans les images employées à ce sujet : la croissance silencieuse et constante de la plante devient le symbole de l'action et de l'essor de la nature, action et essor qui s'opèrent en partant du dedans. L'*Aufklärung*, avec son morcellement de la nature en éléments sans âme est moins favorable à cette direction de pensée[1], tandis que la réaction contre l'*Aufklärung*, contenue dans l'humanisme allemand, la met pleinement en honneur. Ce n'est pas le mouvement pur et simple, mais la création artistique qui devient ici l'œuvre principale de la nature; sa transformation devient ainsi un développement partant du dedans, et toute la diversité de ses formes semble

1. Il ne manque cependant pas, ici, d'idées fécondes en ce sens. Voir, par exemple, ce passage, peu remarqué, de l'œuvre principale de Leibniz (*Nouv. ess.*, III, ch. VI, p. 317 a, Erdm.) : « Peut-être que dans quelque tems ou dans quelque lieu de l'univers les espèces des animaux sont ou étaient ou seront plus sujettes à changer qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx, pourraient avoir été d'une même race et pourront être maintenant comme des sous-divisions nouvelles de l'ancienne espèce des chats. Ainsi je reviens toujours à ce que j'ai dit plus d'une fois que nos déterminations des espèces physiques sont provisionnelles et proportionnelles à nos connaissances ».

revenir à un type fondamental unique. Au delà de la nature, l'idée d'évolution s'empare ensuite de la vie humaine et de tout l'univers; « tout ce qui arrive dans la réalité » apparaît désormais comme le « développement d'une raison absolue (voir Schelling, I, 481). Le développement de cette idée présente des nuances différentes; tandis que le romantisme met au premier plan un paisible devenir, Hegel, avec sa logique cosmique, donne plus d'autonomie à l'idée d'évolution. Mais c'est toujours du dedans que vient le mouvement, c'est toujours l'ensemble qui agit, avec une force supérieure, même sur un point isolé.

C'est précisément là ce qui distingue la théorie artistique de l'évolution de la doctrine évolutionniste strictement scientifique, particulière à notre temps. Car cette dernière renonce à toute solidarité interne et place le problème exclusivement sur le terrain de l'existence immédiate : la coopération empirique des éléments doit faire comprendre l'état total de la nature, et tout progrès doit s'accomplir par une succession dans le temps. En ce sens, l'idée d'évolution devient une partie essentielle de la science moderne. Celle-ci rabaisse l'image immédiate des choses au rang d'une simple apparence, d'où il s'agit de pénétrer jusqu'à leur constitution véritable. Pour cela, l'analyse recherche des éléments simples, la loi révèle les modes d'action de ces éléments, puis l'évolution reconstruit le monde et rend compréhensible, par le devenir historique, l'état actuel. L'évolution devient ainsi, pour la science moderne, l'élément essentiellement synthétique, elle apparaît comme l'achèvement et comme la pierre de touche de tout le travail de la science; rien d'étonnant à ce qu'elle soit en faveur auprès du penseur, auprès de tout homme moderne. La nouvelle théorie de l'évolution se présente, d'ailleurs, dès la première manifestation décisive de la pensée moderne; Descartes a déjà,

bien qu'il ne l'exprime que comme une possibilité, l'idée que l'état actuel du monde s'est formé avec le temps, peu à peu (*cum tempore, successive*)[1]. Au cours des siècles, cette idée s'empare des divers domaines et s'imprime de plus en plus profondément dans la science[2]. Dans la cosmologie, l'idée antique de l'immutabilité du firmament fait place à celle du devenir successif des corps célestes et des systèmes cosmiques (Kant, Laplace) ; au lieu que l'état de l'âme soit, ainsi que dans l'antiquité, accepté, décrit et classé comme quelque chose d'achevé, la psychologie moderne s'efforce, depuis Locke, de comprendre génétiquement, en partant des phénomènes les plus simples de la vie, le devenir et la croissance de l'âme; l'histoire de l'humanité apparaît comme une lente et pénible ascension partie de débuts infimes et se dirigeant vers des hauteurs illimitées, et les divers domaines de la civilisation sont considérés de même comme se trouvant en un continuel mouvement et changement. Partout, l'aspect de la science devient différent de ce qu'il était autrefois : tandis qu'elle mettait jadis en relief les états permanents pour les réunir immédiatement en un ensemble immobile, tandis qu'elle était une vue artistique, une vue d'ensemble de la diversité, elle met maintenant en mouvement ce qui n'était fixe qu'en apparence, elle pénètre infatigablement jusqu'à des éléments de plus en plus petits, et elle fait de la réalité un processus encore

1. Clauberg décrivait, d'une manière au fond assez juste, la méthode cartésienne comme il suit (*Op. philos.*, 755) : « Hanc methodum Cartesiana physica tenens considerat omnes res naturales non statim quales sunt in statu perfectionis suae absoluto (ut vulgo fieri solet ab aliis), sed prius agit de quibusdam earundem principiis valde simplicibus et facilibus, deinde explicat, quomodo paulatim ex illis principiis, suprema causa certis legibus opus dirigente, oriantur et fiant, aut certe oriri aut fieri possint, donec tandem tales evadant, quales esse experimur dum consummatae et absolutae sunt ».

2. Une importante partie de ce mouvement est excellemment étudiée par H. Heussler dans *Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre*, 1885.

en plein devenir. Elle semble ainsi entrer en rapport beaucoup plus étroit avec les choses, qu'autrefois elle considérait plutôt du dehors; aussi faire entrer quelque chose dans l'évolution équivaut-il à le gagner pleinement à la connaissance.

Mais, si forte que fût l'action exercée depuis longtemps par l'idée moderne d'évolution, cette idée n'a triomphé, dans l'ensemble de la vie et du travail, qu'avec Darwin. L'œuvre de ce dernier a d'abord comblé une grande lacune : jusqu'alors, les formes organiques résistaient opiniâtrément à une explication génétique; il restait ainsi un abîme ouvert entre les concepts du monde physique et les expériences du domaine humain, qui étaient déjà, les uns et les autres, acquis à l'évolution. Sans doute, des tentatives remarquables avaient été faites, notamment par Lamarck, pour élucider ce problème, mais elles demeuraient éparses, imparfaites, inachevées, et manquaient aussi d'une force qui leur permît de s'imposer. En réunissant la théorie de la descendance et celle de la sélection, Darwin a comblé cette lacune et donné au système son achèvement; ce qui confère une force particulière à sa doctrine, c'est que, par l'étude minutieuse de son domaine spécial, elle dégage des concepts qui semblent susceptibles d'une immense extension en tous sens; il a, comme le dit Helmholtz (voir *Popul. wissensch. Vortr.* 2e édit., II, 204), « élevé tous les domaines, jusqu'alors isolés, d'un état d'accumulation de bizarreries énigmatiques à l'ensemble d'une grande évolution, et mis à la place d'une sorte d'intuition artistique des concepts précis ». Ce mérite n'est diminué en rien par ce fait qu'on reconnaît de plus en plus nettement les limites de la théorie de la sélection naturelle et de la lutte pour la vie; d'ailleurs, Darwin lui-même n'a pas présenté cette théorie comme l'unique explication possible des formes organiques. Il n'en reste pas moins que, grâce à lui, le problème a été posé d'une façon

toute nouvelle et que l'idée d'évolution, solidement établie dans la vie organique, est devenue capable de s'élargir jusqu'à constituer toute une conception du monde. Ici, il faut mentionner principalement Spencer, qui, partant d'une façon de penser réaliste, a fait sortir de la théorie de l'évolution une conception particulière du monde. L'évolution est, pour lui, un passage d'un état incohérent à un état plus cohérent. Le fait le plus général du monde est pour lui l'évolution, qu'il considère comme une intégration de la matière et une dispersion du mouvement; mais à cette évolution succède, d'après lui, dans un changement sans fin, une période de dissolution, par l'absorption du mouvement et la désintégration de la matière. Il se produit, dans l'évolution, une transformation de l'homogène en hétérogène, une spécialisation et différenciation croissantes, qui vont de l'univers pris dans son ensemble jusqu'aux divers corps célestes, jusqu'à la société humaine et à la civilisation; la période de dissolution suit une direction inverse. On ne peut méconnaître l'analogie de ce rythme avec certaines idées de la philosophie grecque primitive et notamment d'Empédocle. Si la théorie de Spencer, qui, dans ses grandes lignes, est antérieure à celle de Darwin, a donné à cette dernière un arrière-plan universel, elle a acquis, unie à celle-ci, une plénitude, une netteté et une force persuasive considérables.

Malgré ces progrès de la théorie du mouvement, celle de la fixité est trop profondément ancrée et trop intimement impliquée dans les convictions de certains domaines importants de la vie pour ne pas opposer de multiples résistances. La religion, surtout, voit dans cette première théorie une menace, non seulement pour certaines parties de ses conceptions traditionnelles, mais aussi pour l'idée, qui lui est indispensable, d'une vérité éternelle. Pourtant, ici encore, s'affermit de plus en plus la conviction que c'est moins la théorie même du mouve-

ment que son alliance, nullement nécessaire, avec des conceptions matérialistes ou naturalistes, qui contient une inconciliable opposition avec la religion[1]. Tout cela élève la doctrine évolutionniste bien au-dessus du rang d'une théorie particulière existant à côté d'autres; elle a pris la direction de tout le mouvement moderne et elle engendre un nouveau type de vie qui modifie essentiellement aussi bien notre rapport fondamental à la réalité que la nature de notre action. Il ne s'agit plus, maintenant, de nous assimiler une réalité existant à l'état achevé, mais d'aider à parvenir à son achèvement une réalité en devenir; l'activité s'unit alors plus étroitement au milieu et ne prend de forme plus précise que par le contact avec les choses. Elle peut se dire qu'elle n'est pas à côté, mais au milieu du monde et qu'elle collabore à sa formation. On ne se réfugie plus alors, comme autrefois, loin du courant du temps, vers une immuable éternité; il n'y a plus d'état idéal présenté comme un but invariable; il faut, au contraire, suivre complètement le mouvement du temps et conformer le plus possible l'action aux exigences des diverses situations. Cela fait sortir de leur inerte rigidité tous les domaines de la vie, leur imprime un mouvement

1. Citons seulement, à ce sujet, un passage d'un éminent théologien français, l'archevêque Mignot. Celui-ci dit dans un discours, qui fut très remarqué, sur la méthode de la théologie (voir *Bulletin de littérature ecclésiastique*, nov. 1901, p. 272) : « Vous savez avec quelle défiance justifiée fut reçue dans nos écoles, il y a trente ans, l'idée d'évolution, qui paraissait liée par de graves compromissions avec la philosophie panthéiste depuis que l'analyse en a précisé le contenu, on est à peu près unanime à reconnaître qu'une certaine façon d'entendre l'évolution est conciliable avec une conception religieuse et chrétienne de l'univers; on en trouve le germe dans saint Augustin, et on découvre, avec Vincent de Lerins, qu'appliquée à l'histoire religieuse, elle peut apporter de grandes clartés dans des problèmes qui seraient restés insolubles ». Reischle aussi, dans son étude *Wissenschaftliche Entwicklungsforschung und evolutionistische Weltanschauung* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 12 année, n° 1) distingue nettement entre évolutionnisme en tant que conception du monde et faits d'évolution. On peut rappeler également la « theory of development » de Newman (voir à ce sujet Lady Blennerhasset, *Cardinal Newman*, p. 125 s.).

très vif, met par exemple la législation ainsi que la pédagogie en un rapport plus étroit avec le temps et y introduit tous les problèmes de l'époque présente et vivante. De là naît un concept original, le concept de modernité, — la modernité consistant alors à saisir l'instant immédiat et à donner à tous les rapports une forme répondant à ses besoins —, et de là naît aussi une élasticité de la vie qui va volontiers au-devant de changements ultérieurs. Si donc le devenir constitue, selon l'expression de Hegel, « la vérité de l'être », les idéaux doivent participer aussi à cette mobilité, les buts deviennent variables, la vérité devient une « fille du temps » (veritas temporis filia). Ceci soumet évidemment la vie à un relativisme complet, mais, une fois l'ancienne façon de penser devenue caduque, ce relativisme n'a plus rien qui puisse effrayer. Car le but principal n'est plus de s'assimiler une vérité existant autour de nous et définitivement achevée, mais d'engendrer dans notre propre sphère une vie aussi riche que possible; particulièrement apte à cette tâche apparaît cette manière plutôt relative, avec son infinie mobilité et capacité d'adaptation. Tout cela ne se borne pas à des tendances et à des changements intérieurs; l'organisation extérieure de la vie moderne a secondé aussi, très efficacement, cette transformation de l'existence en un mouvement sans cesse progressant. La technique a imprimé au processus de la vie une rapidité inouïe, donné plus d'importance au moment, augmenté infiniment les contacts et, avec eux, les modifications des choses; jusque dans ses instruments, le travail est maintenant dans une continuelle transformation[1].

1. Les conséquences de ce fait pour les problèmes sociaux ont été exposées d'une façon pénétrante notamment par K. Marx; il dit (*Das Kapital*, I, 479) : « L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais comme définitive la forme actuelle d'un processus de production. Sa base technologique est donc révolutionnaire, tandis que celle de tous les modes antérieurs de production était essentiellement conservatrice. »

Par tout cela, le triomphe de la théorie du mouvement semble définitif, et par ce triomphe semble conquise une vie plus puissante, plus libre, plus active[1].

c. — LES COMPLICATIONS ET LES LIMITES DU PUR ÉVOLUTIONNISME

Tout cela a sa vérité et sa légitimité ; il serait insensé de vouloir s'opposer à un tel courant de réalités, mesquin d'y rechercher des erreurs isolées et de s'y attarder. Mais que le monde et la vie se résument dans cette doctrine, que la lutte entre la théorie du mouvement et celle de la fixité soit définitivement close, cela ne résulte pas nécessairement de toutes ces transformations. Il serait étonnant que l'idée d'évolution elle-même fût sans complications, qu'un courant qui entraîne si impétueusement notre époque ne contînt pas bien des choses non élucidées, qu'en regardant exclusivement dans une certaine direction l'homme ne laissât pas échapper, sur d'autres côtés, bien des choses de nature soit à compléter cette idée, soit à la combattre. D'après le plan de notre travail, notre

1. Il est assez remarquable que, au moment même où la doctrine évolutionniste fait de si triomphants progrès, la science commence à concevoir de sérieuses inquiétudes au sujet de la continuation durable de la vie, et cela en partant de ce fait que la chaleur ne peut passer que de corps plus chauds à des corps plus froids et que, par là, l'univers tend à un état d'équilibre dans lequel la vie cesserait. On peut cependant se demander s'il n'existe pas une réaction, et il faut mentionner ici la théorie de la pression de rayonnement, qu'Arrhenius fait intervenir, d'une manière féconde, dans ce problème. Arrhenius arrive au résultat suivant (voir *Le Devenir des Mondes*, trad. allem., p. 190). « Par la compensation qui résulte de l'action combinée de la force de pesanteur et de la pression de rayonnement, ainsi que de l'égalisation de la température et de la concentration de chaleur, il devient possible que l'évolution du monde se meuve en un mouvement circulatoire continuel, dans lequel nous ne pouvons apercevoir ni commencement ni fin et dans lequel aussi la vie a l'espérance de continuer à exister toujours et sans aucune diminution ».

étude doit examiner notamment ce qu'apportent au processus de la vie les thèses et leurs modifications, quelle forme celui-ci prend sous leur influence, et, en particulier, si elles lui permettent de conserver un caractère spirituel. C'est le problème de la possibilité de la vie de l'esprit qui doit être la pierre de touche de toute entreprise.

Qu'il y ait, dans la doctrine évolutionniste moderne, collaboration de tendances différentes, c'est ce que montrent déjà les termes. Quiconque parle de « développement », d'« évolution », semble supposer que les choses se développent du dedans, selon une loi de l'ensemble et en se dirigeant sûrement vers un but. Or, c'est précisément ce que n'admet pas la tendance actuellement prédominante, laquelle attend tout progrès de la rencontre d'éléments qui, dans leur fond, sont indifférents les uns aux autres, ainsi que d'une lente addition de petites modifications ; elle rejette toutes directions et tous buts intérieurs, elle rejette toute action venant de l'ensemble. Mais alors pourquoi cette expression qui engendre inévitablement l'apparence d'un mouvement partant du dedans pour progresser sûrement et tranquillement? Ne donne-t-elle pas à une conception du monde sans âme ni signification un air beaucoup trop pacifique, ne dissimule-t-elle pas les négations et les destructions qu'implique cette conception du monde?

Mais de tels scrupules troublent peu l'opinion de la moyenne. Enivrée de l'idée d'une évolution, d'un progrès à l'infini, d'une illimitée amélioration de toutes choses, elle n'éprouve pas le besoin d'y mettre plus de précision. Nombre de gens s'enthousiasment aujourd'hui pour l'évolution sans se soucier le moins du monde de savoir ce qu'elle est et comment elle opère, d'où elle vient et où elle tend. Plus l'idée est vague, plus la chose semble certaine et plus aussi l'enthousiasme est sommaire.

On ne peut, en tout cas, méconnaître que, dans les principaux systèmes de l'évolutionnisme moderne, ne prédo-

mine une conception mécanique qui apparaît comme la solution définitive du problème. L'ancienne théorie de l'évolution, avec sa forme artistique ou logique, est ainsi rejetée tout à l'arrière-plan ; de Hegel (bien que ce dernier continue à exercer une action cachée, plus forte qu'on ne le croit d'ordinaire), la prépondérance est passée à Darwin.

Chez Darwin et dans le darwinisme, il faut distinguer nettement l'une de l'autre les deux idées principales de la descendance et de la sélection. La théorie de la descendance a été confirmée de si divers côtés et s'est montrée si féconde qu'il n'y a plus guère, dans la science, de controverse à son sujet. Par contre, la théorie de la sélection qui, pendant quelque temps, entraîna impétueusement la recherche scientifique, s'est de plus en plus heurtée à des résistances. Une conception d'après laquelle tout le domaine des formes s'édifierait simplement par une accumulation de variations individuelles et accidentelles, par une rencontre aveugle et une persistance de fait, sans aucune loi interne, cette conception avait contre elle, dès le début, la tendance prédominante de la philosophie[1], et elle est apparue aussi, de plus en plus, comme insuffisante pour les sciences physiques. C'est précisément sur le pro-

1. Il faut notamment rappeler ici l'infatigable et judicieux travail de E. von Hartmann qui a montré, avec des raisons supérieures, aussi bien au point de vue de la spéculation qu'à celui des faits, l'insuffisance de cette théorie. Dans la dernière étude qu'il a consacrée à cette question, *Die Abstammungslehre seit Darwin* (dans les *Annalen der Naturphilosophie*, II, 3), il résume ainsi, p. 354, les résultats des recherches faites dans ces dernières décades : « La sélection ne peut absolument rien donner de positif, elle ne peut produire que des effets négatifs, exclusifs. La naissance de nouvelles espèces par des variations insensibles est possible, mais non démontrée, et depuis que l'on connaît le caractère ondulatoire des variations insensibles, elle est devenue moins vraisemblable; la variation brusque est passée maintenant au premier plan. Le hasard fait place à une tendance d'évolution dirigée dans un sens déterminé, méthodique, due à des causes internes, tendance qui se manifeste aussi bien dans les variations insensibles que dans les variations brusques. La prétention qu'émet le darwinisme d'expliquer par des causes purement mécaniques des résultats conformes à une fin, est absolument insoutenable ».

pre terrain de la théorie évolutionniste que cette conception particulière rencontre une opposition croissante. Ne pouvant entrer ici dans une étude plus approfondie de ces problèmes, nous rappellerons seulement les théories de Weismann, la mécanique évolutionniste, la théorie des mutations. Le même mouvement qui, de nouveau, met davantage en relief les caractères propres et les problèmes de la vie, doit s'opposer aussi à ce que l'on s'en tienne à une théorie mécanique de l'évolution et doit recommander une théorie dynamique. C'est ce qui se fait souvent en reprenant et en développant des idées de Lamarck, c'est ce qui a lieu également en soumettant à une rigoureuse critique une théorie évolutionniste purement mécanique qui ne peut que nier toute création s'opérant en partant du dedans et de l'ensemble. On objecte, entre autres choses, à cette théorie que, avec sa négation de toute poussée intérieure, elle renonce à tout progrès essentiel de la vie et même, au fond, à l'idée d'évolution[1]. On lui objecte aussi qu'elle n'arrive à une conclusion acceptable qu'en attribuant aux éléments eux-mêmes ce que l'on constate dans le produit au terme de sa production[2]. Il y a, ici, de

1. Bergson (*L'évolution créatrice*, p. 40) dit : « L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent et de prétendre ainsi que tout est donné. » Bergson défend l' « idée d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun ».

2. Voir Oliver Lodge, *Vie et matière* (p. 47 de la trad. allem.) : « On constate ici simplement ce qui devrait être expliqué et on l'attribue aux atomes, dans l'espoir de mettre ainsi fin aux questions. » Bergson trouve que le défaut de l'évolutionnisme de Spencer consiste « à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à

grandes lignes en présence, et la lutte oscille encore de ci de là ; en tout cas, la situation semble aujourd'hui plus compliquée qu'elle n'apparaissait jadis, moins à Darwin lui-même qu'à d'enthousiastes disciples de celui-ci.

Mais, chose curieuse, cette théorie de la sélection qui, dans son domaine d'origine, est de plus en plus l'objet de critiques et de restrictions, ne cesse de gagner du terrain en dehors de ce domaine, dans la considération générale des choses humaines. Très répandue est la tendance à remonter partout aux commencements les plus simples qui nous montrent l'homme proche parent de l'animal, à attribuer le mouvement ascensionnel non pas à une poussée intérieure, mais à une impulsion imprimée peu à peu par les nécessités extérieures, et à voir dans ce mouvement une simple adaptation aux circonstances et aux conditions de vie. Il semble qu'il n'y ait en question que l'existence naturelle, le triomphe dans la lutte contre les concurrents. Alors, ce que l'on croit être supérieur n'apporte rien d'essentiellement nouveau, mais seulement des combinaisons et des variations des phénomènes élémentaires de la vie ; c'est dire aussi que la vie de l'esprit n'a aucune autonomie vis-à-vis de la nature. La transformation qui s'opère ainsi dans les concepts s'étend jusque dans la forme prise par les divers domaines ; là où le développement de la vie revient à la conservation dans la lutte pour l'existence, où toute activité spirituelle n'est plus qu'un appendice de l'existence physique, l'utile devient la valeur suprême, le concept d'un bien en soi tombe au rang d'une vaine illusion, et le vrai ne peut continuer à exister que dans le sens d'un groupement d'idées utile à la conservation de la vie. Éthique, esthétique, théorie de la connaissance devraient alors se transformer complètement et ne pourraient

la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer ».

espérer résoudre leurs problèmes qu'en saisissant et en fixant les premiers commencements.

Dans l'ensemble, cette théorie agit avec la force jeune d'une conception tout nouvellement conquise, elle fait voir sous un jour nouveau d'anciennes expériences, elle met, entre des données ordinairement éparses, une connexion qui les éclaire, elle est capable, en ramenant le regard en arrière, de faire mainte découverte. Les conditions naturelles de notre existence, l'action persistante d'impulsions élémentaires parmi toute la complication et la grandeur apparente de la civilisation, la lenteur et la lourdeur du mouvement historique, tout cela est mis désormais en pleine valeur; la représentation de notre être semble prendre ainsi une couleur plus naturelle et une plus grande vérité de vie, en même temps que l'action en vue d'élever le niveau humain trouve des points d'appui plus solides.

Mais, pour pouvoir servir pleinement la cause de la vérité et de la raison, tout cela doit être incorporé à un ensemble plus vaste et apprécié en rapport avec ce dernier; si cette théorie cherche en elle-même la conclusion définitive, si elle veut, par ses propres forces, donner une forme au monde d'idées, de graves erreurs sont inévitables. Ces erreurs ont notamment leur origine dans ce défaut qui consiste à considérer comme le fond créateur et moteur de la vie de l'esprit la façon particulière dont se développent chez l'homme vie de l'esprit et raison; mais si la vie de l'esprit est, de prime abord, rabaissée au rang d'un pur phénomène humain et dépouillée de toute autonomie, il n'est rien de plus facile que de la déduire de la simple nature. Quiconque n'est pas absolument sous la domination de cette façon de penser découvrira bientôt, dans cette explication, un cercle vicieux et reconnaîtra que la transformation qu'elle opère dans la vie de l'esprit est l'anéantissement de cette dernière. Les

valeurs spirituelles et, finalement, la vie de l'esprit elle-même sont, par cette subordination à l'utile, moins transformées qu'anéanties. Un bien — droit, honneur, amour, fidélité — auquel on n'aspire qu'à cause de son utilité, c'est-à-dire que l'on ne considère que comme un simple moyen pour la conservation de la vie physique et sociale, est ainsi transformé intérieurement et perd le caractère de bien. Il en serait de même pour le concept de vérité s'il dégénérait en une simple organisation de nos idées en vue d'un but; il peut être alors tout ce que l'on voudra, il n'est plus vérité. Mais à un tel rabaissement de la vie résiste l'expérience intérieure, qui est la plus certaine de nos connaissances. Car, si l'on peut discuter beaucoup sur la définition précise du bien et du vrai, si tel ou tel individu peut n'avoir de ces idées qu'une conception plus ou moins imparfaite, en tant que simples possibilités de vie, ces idées sont des faits, des faits que l'on ne peut écarter sans plus de façons et qui font de l'ensemble de la réalité quelque chose de différent. Ce qui est finalement en question, c'est de savoir si l'on peut encore parler d'une vie de l'esprit. Si toute notre vie psychique est transformée en un mécanisme de forces élémentaires, il n'y a pas de vie ayant sa source dans l'ensemble, pas de pensée, pas d'expérience intérieure de l'individu, et celui qui énonce cette proposition devrait s'anéantir lui-même et déclarer que tout travail spirituel est pure illusion. Tant qu'il ne le fait pas et ne peut le faire, la forme de la proposition en contredit le contenu, et la négation même, la négation présentée comme une vérité scientifique et universelle, confirme l'action d'une vie de 'esprit supérieure au processus de la nature.

A cette contradiction du travail spirituel supprimant lui-même les conditions qui sont sa base, viennent se joindre des complications dès que l'on veut entrer dans un plus ample développement. Il est étonnant surtout que

cet abandon de toute spiritualité autonome et cet enchaînement à la simple nature se présentent comme une élévation et un affranchissement. Car, si l'on y regarde de plus près, tout le sens, toute la valeur de notre vie se trouvent alors détruits. Toute l'indicible peine, tout le travail de l'homme et de l'humanité, toute l'œuvre de civilisation avec ses abondantes ramifications, n'auraient pas d'autre tâche que de conserver l'existence sensible, la vie physique, d'effectuer par un énorme détour ce que l'animal atteint beaucoup plus facilement et simplement[1]. Tout ce qui, en face de l'existence physique, prétend être une fin et une valeur en soi, devrait disparaître comme insoutenable, et une telle vie ne pourrait offrir aucun contenu. Or, nous sommes, après tout, des êtres doués de pensée et de jugement, nous avons un moi qui est un point central auquel nous devons rapporter toute notre expérience, d'après lequel nous devons la mesurer. Aussi ressentirons-nous cette absence de tout contenu comme un vide pénible, un vide qui devient d'autant plus intolérable que ces enchaînements ne nous donnent pas la moindre espérance d'une transformation et que, au contraire, le mécanisme aveugle du processus naturel nous tient impitoyablement prisonniers. Y a-t-il plus désolante organisation de la vie que celle-là, avec son exigence d'un travail continuel sans aucun profit intérieur, avec sa fiévreuse mise en œuvre de toutes les forces pour la conquête de la simple existence?

1. Rappelons ici cette parole de Kant dans la *Critique de la raison pratique* (V, 65, Hart.) : « Le fait d'avoir de la raison ne l'élève (l'homme) nullement au-dessus de la simple animalité, si cette raison ne doit lui servir qu'en vue de ce qui, chez les bêtes, est accompli par l'instinct. » Bien plus, en partant de ce point de vue, ce qu'on pense être un progrès devrait être, en réalité, considéré comme un recul. Car n'est-ce pas un recul quand, pour atteindre le même but, il faut avoir recours à des moyens de plus en plus compliqués, à des efforts et à un travail de plus en plus grands? Mais reconnaître de nouveaux contenus et de nouvelles valeurs, c'est abandonner la théorie mécanique de l'évolution.

Au point de vue méthodologique aussi, cette conception se heurte à de graves complications dès qu'elle attire à elle la vie de l'esprit. Nous voyons naître alors une éthique, une science du droit, une esthétique, etc. évolutionnistes qui, toutes, remontent aux commencements animaux et y cherchent la clef de toute formation ultérieure. Sans doute, l'ancienne conception commettait une faute lorsque, voyant dans les commencements le degré supérieur, elle les idéalisait faussement. Que la vie de l'esprit ne soit pas tombée du ciel, mais qu'elle ait eu des débuts minimes, à demi animaux, c'est une chose dont on ne peut plus guère douter aujourd'hui. Mais faut-il que ces débuts demeurent déterminants pour tout l'ensemble du mouvement, le processus de la vie ne pourrait-il pas s'élever en lui-même, des forces nouvelles ne pourraient-elles pas s'épanouir en lui? En réalité, enchaîner l'évolution aux premiers débuts, c'est moins la confirmer que la nier. En outre, ces premiers débuts sont-ils si simples et si clairs qu'ils puissent jeter une lumière éclatante sur des domaines qui, sans cela, resteraient obscurs? Pouvons-nous nous les représenter immédiatement, et l'image que nous nous en faisons ne dépend-elle pas nécessairement de notre état actuel? Cette voie nous conduit donc tout droit à l'obscurité; loin de suivre le droit chemin, nous faisons un détour quand nous cherchons à expliquer des niveaux supérieurs par des commencements qui sont de pures hypothèses [1].

1. Cette idée a été récemment exposée, dans le domaine de l'esthétique, et d'une façon aussi judicieuse que convaincante, par Volkelt; voir son étude sur *Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Aesthetik* (*Zeitschrift fur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 29). Il dit (tirage à part, p. 7) : « Il faut songer que, pour répondre à la question de savoir ce que signifie se comporter poétiquement, artistiquement, esthétiquement à l'égard d'œuvres littéraires, on ne peut trouver une base sûre qu'en partant de l'homme actuel, pleinement développé. » P. 8 : « En réalité, l'esthétique des peuples à l'état de nature n'est pas un moyen méthodique, mais plutôt un des problèmes particuliers les plus obscurs

Tout cela se retourne contre la théorie mécanique et naturaliste de l'évolution en tant qu'elle organise la vie d'après ses mesures propres. Mais l'idée générale d'évolution, telle qu'elle pénètre les temps modernes, renferme, elle aussi, beaucoup plus de problèmes qu'on ne le remarque habituellement. D'abord, il n'arrive que trop facilement, en face d'un mouvement quelconque, de supposer un progrès, une évolution dans le sens d'une continuelle ascension. Que notre monde, et principalement notre domaine d'action, soient pleins de mouvement, cela sautait déjà aux yeux des anciens; mais ce mouvement était, pour eux, un degré inférieur parce qu'ils n'y voyaient qu'un pêle-mêle confus, et non une marche assurée en avant. La conviction moderne, par contre, renfermait, comme partie essentielle, la croyance à une telle ascension, croyance que la religion a fait naître et que la philosophie spéculative a appuyée et développée. Religion et spéculation sont aujourd'hui sur leur déclin et même, pour beaucoup de gens, elles ont complètement disparu, mais leur produit, la foi au progrès, est demeuré; privée de ces bases, cette fois est-elle, encore suffisamment fondée, la simple expérience nous la donne-t-elle, comme un fait incontestable, et cette expérience, limitée comme elle l'est, peut-elle prouver un progrès incessant? Il y a ici certainement en jeu, pour une bonne part, une disposition subjective. L'homme est enclin à considérer comme un progrès toute modification. Il voit ce que le cours de la vie apporte de nouveau, et ce nouveau lui fait oublier tout ce qui, en même temps, se perd d'ancien; ainsi, chaque époque s'imagine être le point culminant de l'ensemble, parce qu'elle mesure tout le reste d'après ses propres tendances; une époque artistique apprécie tout

et les plus inaccessibles de l'esthétique générale. » P. 11 : « Une esthétique fondée sur l'histoire de l'évolution est donc un renversement du juste rapport. »

au point de vue de l'art, une époque technique au point de vue de la technique. A ces causes permanentes viennent s'en ajouter d'autres, passagères : rien ne favorise plus la foi au progrès que ce puissant sentiment de force et d'actualité qui pénètre les époques ascendantes et qui est notamment le trait principal de notre temps. Sous l'impulsion de ce sentiment, on saisit avec joie tout ce qui promet un enrichissement de la vie, on généralise les expériences faites en ce sens dans quelques domaines, on complète et l'on unit ce qui était isolé et épars, on néglige par contre ou l'on repousse tout ce qui constitue un obstacle, on voit dans la résistance même une incitation à plus d'activité, et, dans tout cela, on transforme l'expérience pure et simple par l'impulsion interne de la vie. Mais une telle façon de considérer et de traiter l'existence humaine doit être, finalement, menacée d'une réaction ; une pensée plus calme et plus critique détruira maint élément de cette foi au progrès, fera apparaître des facteurs antagonistes, montrera qu'une bonne part de ce que cette foi élevait au rang d'une loi durable n'est qu'un phénomène transitoire. C'est ainsi que, par exemple, la doctrine d'un continuel accroissement du chiffre de la population traversa les siècles derniers ; l'état stationnaire de certaines nations était considéré et étudié comme une remarquable exception. Mais combien récente est cette théorie ! Montesquieu pensait encore que la population de l'Europe avait diminué par rapport à l'antiquité et qu'il était opportun d'encourager, par des lois spéciales, la multiplication de l'espèce humaine. Puis triompha la conception contraire, et les dangers d'une multiplication excessive trouvèrent chez Malthus une vigoureuse expression. Pendant quelque temps, les chiffres justifièrent cette hypothèse, mais voici qu'apparaissent des symptômes de plus en plus nombreux qui montrent que, à un certain niveau de civilisation, l'accroissement de population se

ralentit, s'arrête et même se transforme en une décroissance; ce qui force inévitablement à se demander si cette hypothèse, au lieu d'avoir une valeur permanente, ne s'appliquerait pas uniquement à des états particuliers de civilisation. Mais combien cette idée, si on la suit jusqu'au bout, ne doit-elle pas modifier l'aspect total de l'histoire!

De plus, le problème s'étend au delà du quantitatif, jusqu'au qualitatif. L'histoire apporte-t-elle un progrès spirituel de l'humanité, augmente-t-elle la somme de notre pouvoir spirituel? Nous nous sentons moins d'assurance que n'en a à ce sujet l'opinion de la moyenne, lorsque nous songeons à la théorie, énergiquement soutenue par Lorenz, d'un antagonisme entre activité spirituelle et capacité de reproduction. Lorenz dit qu'il est « à remarquer qu'une activité spirituelle plus haute et plus forte implique une moindre capacité de reproduction » (*Lehrbuch der Genealogie*, p. 486-487) et il pense que, « selon toute vraisemblance, une constatation que l'on a faite ailleurs pourrait être confirmée aussi généalogiquement, à savoir que le germe humain accomplit un voyage d'en bas vers en haut et s'atrophie dans les classes supérieures ou, comme on dirait d'après l'organisation sociale actuelle, dans les hautes professions ». En suivant cette pensée, « la ruine des hautes civilisations, la disparition des peuples civilisés, » se présente « non pas comme la conséquence de défaites extérieures, mais plutôt comme la décroissance naturelle de capacités de reproduction chez l'individu supérieur, cultivé »; on voit apparaître « une impuissance de la nature à reproduire le spirituel — pour n'employer cette expression qu'au sens de la causalité » (p. 487). Ainsi, le mouvement s'épuiserait en lui-même, les civilisations vivraient et vieilliraient, une stagnation se produirait jusqu'à ce que survinssent de nouvelles impulsions et, surtout, des hommes nouveaux;

l'ensemble, au lieu d'être une continuelle ascension, se transformerait alors en une succession de diverses phases tantôt ascendantes tantôt descendantes. Ce qu'il pourrait y avoir là-dedans de progrès serait, en tout cas, différent de ce que s'imagine l'ordinaire foi au progrès.

Il faut encore rappeler ici que les divers domaines de la vie présentent une espèce différente de mouvement, et que la prépondérance d'un de ces domaines a coutume d'élever au rang de loi universelle la façon de juger qui lui est immanente. Ceux qui montrent le plus un progrès incessant sont la technique et la science exacte, bien qu'il ne manque pas, ici encore, de pertes et de reculs; l'activité spirituelle au sens d'une élévation intérieure de la vie humaine ne se manifeste pleinement que sur quelques points exceptionnels, pour recommencer ensuite à décroître rapidement; au point de vue moral, l'humanité semble progresser dans le bien comme dans le mal, dans l'action comme dans la réaction, et l'opposition paraît ainsi s'accentuer davantage; la religion, enfin, donne sa vérité fondamentale comme supérieure à tout changement dans le temps, elle considère facilement cette vérité comme ayant été déjà atteinte à une époque antérieure et, par là, elle enchaîne l'effort au passé. Mais chacun de ces domaines a une tendance à esquisser, en partant de lui-même, un tableau de l'histoire et du monde dans lequel tout doit rentrer. Ainsi, le problème du progrès est plein de complications, et ce qui se présente comme évident et comme universellement valable n'est souvent que le produit d'une situation particulière et transitoire.

Enfin, l'évolution doit encore faire naître des hésitations dans notre esprit, en ce sens qu'elle conduit facilement à ne voir dans le mouvement qu'une œuvre de la nécessité et à établir entre l'homme et ce qui l'entoure un rapport trop contemplatif, trop passif. Le progrès semble alors s'opérer plus dans l'homme que par lui, il semble n'avoir

pas besoin de son intervention, de sa décision personnelles. C'est ce qui eut lieu, par exemple, dans l'idée que le romantisme se faisait de l'évolution, idée d'après laquelle une croissance silencieuse et sûre produisait du dedans toute formation, paralysant ainsi tout instinct d'activité personnelle; c'est ce qui peut avoir lieu encore lorsqu'on fait résider la force motrice dans des impulsions d'ordre sensible ainsi que dans des nécessités externes. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'évolution met en danger le caractère éthique de la vie et détruit la condition fondamentale d'une histoire véritable, à savoir la continuelle intervention d'une vie originelle qui transforme en action personnelle et en actualité vivante tout ce qu'elle reçoit. Tandis que la vie spirituelle humaine acquiert son extension et son caractère principalement grâce au conflit entre fatalité et liberté, une telle théorie évolutionniste sacrifie complètement la liberté à la fatalité. Ce qui fait perdre de vue ces problèmes, c'est que le concept d'évolution est pris en deux sens, l'un plus lâche, l'autre plus étroit, qui s'entrelacent sans cesse. On donne souvent le nom d'évolution à tout mouvement progressif, sans s'inquiéter de la cause du progrès; ici, il pourrait très bien rester une place pour la liberté. Par contre, évolution dans son sens plus étroit désigne un processus naturel qui pousse en avant avec une impérieuse nécessité — soit par un concours d'éléments isolés, soit par un mouvement d'ensemble —, et alors toute liberté disparaît ainsi que toute histoire au sens éminemment humain. Alors, il y a seulement quelque chose qui avance, mais il n'y a plus d'action; dans ce sens du mot, une évolution historique est une absurdité.

Le doute va plus profondément encore, et se retourne contre la prépondérance du mouvement, contre la transformation de toute la réalité en un processus. Dans cette

mobilité imprimée à tous les rapports, à toutes les grandeurs rigides, l'époque moderne ne vit d'abord que profits : élévation de la vie, accroissement de liberté et de force. Mais on ne peut finalement se dissimuler qu'il résulte de là la perte de bien des choses, et notamment d'une chose sans laquelle la vie de l'esprit ne peut exister. En effet, jusque dans ses formes fondamentales les plus élémentaires, la vie de l'esprit exige et montre un caractère permanent, une permanence non pas à l'intérieur du temps, mais vis-à-vis du temps. Une vérité pour aujourd'hui ou pour demain est un non-sens ; tout ce qui est vrai l'est pour tous les temps, ou plutôt indépendamment du temps ; l'affirmation peut, par suite de circonstances particulières, ne s'étendre qu'à un certain laps de temps, mais l'énoncé, dans son essence, est toujours en dehors du temps ; en tant qu'état de conscience spirituel, toute vérité contient un affranchissement du temps. De même, ce que nous considérons comme bien n'a pas sa valeur au point de vue d'une époque particulière, mais, indépendamment de tout temps, de par un ordre de choses situé en dehors du temps. Sans doute, les diverses époques varient dans leur conception du bien: mais ce qu'une époque conçoit comme bien, elle le déclare, par cela même, absolument et durablement valable. Aucune modification des rapports humains ne peut détruire cette supériorité de la vie de l'esprit par rapport au temps. Des concepts comme ceux de personnalité, de caractère, d'individualité morale, annoncent aussi une supériorité de la vie de l'esprit sur le temps. Car ils exigent l'établissement d'une nature permanente et son maintien en face de tout mouvement ; toute la diversité de l'action doit exprimer et développer cette nature. Aussi, transformer complètement la vie de l'esprit en mouvement équivaut-il à la détruire de fond en comble.

Bien plus, le mouvement lui-même, considéré intérieu-

rement, témoigne de l'indispensabilité de cette permanence. Il ne peut, en effet, être embrassé d'un coup d'œil, réuni en un ensemble, vécu en tant qu'ensemble, sans un point de vue qui lui soit supérieur et sans une synthèse opérée de ce point de vue. Sans cela, il se dissout en une série de points isolés : ceux-ci peuvent, sans doute, emplir et amuser l'âme d'impressions changeantes comme les images d'un kaléidoscope, mais ils ne lui donnent ni ensemble ni contenu. Par suite, plus disparaît une force supérieure au mouvement, plus la vie devient superficielle et perd toute intériorité.

Cette supériorité de la vie de l'esprit sur le temps se manifeste avec une netteté particulière dans l'édification d'une histoire, d'une histoire proprement humaine et spirituelle. Car l'histoire au sens humain n'est nullement une simple succession d'événements, où l'homme s'en va à la dérive sur le torrent du temps ; cela n'irait jamais au delà d'une accumulation extérieure d'actions, telle que nous la montre la nature, par exemple dans la formation de l'écorce terrestre. Toute l'histoire humaine est plutôt une réaction contre l'écoulement des phénomènes, une tentative pour arrêter d'une façon ou d'une autre ce torrent, une lutte contre le temps pur et simple. Les tentatives même les plus primitives faites en vue de transmettre à la mémoire de la postérité des événements et des faits, de les fixer dans la conscience de l'humanité, manifestent cette résistance au temps ; mais, plus l'histoire devient importante pour l'homme, et plus elle doit lui apporter non seulement un élargissement de son savoir mais encore une élévation de sa vie, et plus elle exige aussi d'autonomie ; or, cela requiert nécessairement un point d'appui supérieur au temps. Pour revivre intérieurement le passé, il faut que nous nous affranchissions de la contingence du présent, ou tout au moins que nous tendions vers cet affranchissement; sinon, nous ne

verrions, nous ne mettrions dans tout ce qui est antérieur que le caractère actuel, et, en dépit de tout élargissement extérieur, nous resterions intérieurement en nous-mêmes; nous ne pourrions comprendre les autres époques d'après leurs rapports particuliers. De plus, nous désirons non seulement connaître le passé, mais le mettre en relation avec notre propre vie, transformer sa richesse en une possession qui soit bien à nous, nous élever nous-mêmes par ce qu'il y a en lui de grand. Mais, pour cela, il ne suffit pas d'entrer en contact avec des époques antérieures, il faut aussi distinguer en elles l'essentiel et l'accidentel, ce qui a de la valeur et ce qui est indifférent; cela serait-il possible sans un critérium quelconque supérieur au changement des temps, sans un point de vue directeur du travail et situé en dehors du temps ? En fin de compte, l'histoire n'a de valeur pour nous que si nous pouvons la transformer en un éternel présent; son profit principal est de nous conduire, de l'étroit et pauvre présent de l'instant pur et simple, à un présent plus vaste, supérieur au temps et embrassant le temps. Il n'y a pas d'adversaire plus dangereux d'un véritable présent que le fait de s'abandonner à l'instant pur et simple.

Une telle situation nous interdit absolument de livrer toute la vie au mouvement; quand bien même celui-ci emplirait exclusivement la conscience, le travail a toujours cherché un contrepoids dans quelque chose de permanent. C'est ainsi que les partisans même les plus avancés de la théorie scientifique du mouvement ont reconnu à ce dernier un complément quelconque. Cela, aussi bien dans la théorie de la conservation de la matière ou de l'énergie que dans la subordination de tous les phénomènes à des lois immuables. Sans une telle consolidation, leur travail aurait perdu tout caractère scientifique et serait devenu, au lieu d'une explication causale, une narration confuse.

Les philosophes aussi n'ont pu faire de l'évolution l'idée centrale de leur pensée sans reconnaître une permanence supérieure au changement et même embrassant ce dernier. Le système de Hegel se serait brisé en une multitude de fragments isolés, l'alternance des diverses phases aurait détruit pour lui toute vérité, si une considération supratemporelle ne lui avait offert une réunion en un ensemble, n'avait transformé toute succession en une vie propre à cet ensemble, et, en même temps, élevé cette succession, au-dessus de son écoulement dans le temps, jusqu'à un présent indépendant du temps. Que Hegel ait atteint complètement ou non le but auquel il tendait, c'est une autre question, mais la tendance est incontestable, et toute la grandeur du système de Hegel est étroitement liée à cette tendance.

Il en est de même aussi pour Comte, le grand philosophe réaliste qui constitue le pendant de Hegel. Comte n'arrive à un système scientifique qu'en développant et en mettant au premier plan des éléments persistants. Sans doute, il introduit le mouvement dans toute l'histoire antérieure et il n'accorde aux degrés précédents qu'une vérité relative. Mais, avec l'attitude positiviste, la vérité absolue et définitive semble atteinte; l'avenir pourra développer davantage cette vérité, son fond semble immuablement assuré pour tous les temps. Et c'est aussi en partant de ce point culminant, considéré comme fixe, qu'il éclaire l'histoire du passé. Ainsi, au milieu de tout mouvement, il maintient une vérité permanente.

La vie collective ne gagnait pas grand'chose, il est vrai, à ce que l'on reconnût ainsi indirectement une permanence; il ne résultait pas de là une résistance suffisante contre la transformation de la vie moderne en un simple processus. Un facteur beaucoup plus important consista dans la prolongation de l'influence de grandeurs et de

forces persistantes venant du type de vie antérieur. Dans ces dernières, qui, profondément imprimées dans l'état actuel de l'existence, apparaissaient à l'homme comme évidentes, le mouvement a tacitement trouvé tantôt un appui tantôt un complément. Mais une telle situation, avec ses tendances opposées et non conciliées, ne peut être durable; or, dès qu'on la dépasse, on trouve évidemment le mouvement, et celui-ci s'imposera de plus en plus, dégagera toutes ses conséquences, dissoudra tout ce qui est stable, transformera toute la vie en un processus incessant.

Mais, en même temps, se manifesteront aussi les conséquences qu'entraîne la disparition de toutes grandeurs et de toutes forces persistantes, et notamment l'abolition de tout recueillement intérieur, de toute vie avec et dans le tout, et aussi le dépérissement de toute spiritualité autonome, le ralentissement du travail en vue d'une élévation intérieure de l'existence. Le triomphe du mouvement pur et simple est la victoire complète aussi bien du relativisme que du sensualisme, un abandon de tout contenu de vie, une décomposition de l'existence en moments isolés, une renonciation à tout présent véritable. Par là aussi, l'humanité ne peut que se morceler en une foule de sphères de vie isolées, et perdre de plus en plus une pensée commune capable de l'affermir et de l'élever.

Peut-on nier que l'aspect de l'époque présente ne nous montre nettement la force destructive de cette attitude et que les questions et les doutes qui naissent de là ne s'étendent jusqu'aux bases de la vie moderne? Oui, notre vie est devenue plus variée, plus animée, nous ne sommes plus gênés par aucune autorité, par aucune tradition, notre esprit peut s'ouvrir à toutes les impressions, nous pouvons profiter de l'instant et accélérer l'allure de la vie. Mais toute cette mobilité et cet affairement mena-

cent de rendre notre vie purement superficielle et de plus en plus vide au point de vue spirituel ; nous perdons l'unité intérieure de l'être et, avec elle, le seul appui possible contre le torrent des choses ; incapables de prouver notre autonomie en présence de ces dernières, nous sommes ballottés par elles de ci de là, sans défense. En même temps, s'évanouit pour nous tout présent véritable, celui-ci exigeant un repos de la vie en elle-même et impliquant une élévation au-dessus du temps pur et simple[1]. En échange, nous n'avons que de simples instants, dont la succession variée transforme la vie en une fuite incessante et dirige inévitablement l'effort vers ce qui est immédiatement efficace, vers ce qui tombe sous les sens, vers ce qui est extérieurement avantageux. De là vient, comme conséquence nécessaire, cette continuelle poursuite de ce qui est nouveau, éblouissant, excitant, cette recherche de la sensation, de l'effet, etc., cette complaisance pour les caprices du grand public (cette médiocre moyenne de l'humanité), cette indigne « actualité » qui a transformé en son contraire absolu le beau concept d'Aristote[2].

1. C'est ce que comprenait très nettement l'époque de nos classiques. Rappelons seulement ce mot de Gœthe (dans les *Conversations avec Eckermann*) : «Chaque situation, et même chaque instant, est d'une valeur infinie, car il est le représentant de toute l'éternité. » Citons aussi ces vers d'un délicat esprit moderne, W. Gidionsen :

Ce n'est pas du jour que tu dois vivre,
La vague s'élève et s'abaisse —
Laisse joyeusement agir ton être intime,
Source d'une vie sans cesse rajeunie.
Si tu possèdes quelque chose d'originel,
Tu peux le cultiver, tu peux le montrer,
Ainsi seulement tu goûteras dans le temps
Le pressentiment de l'éternité.

2. Le terme de *actualis* date de la fin de l'antiquité (saint Augustin, Macrobe) ; au moyen âge, par les traductions gréco-latines d'Aristote, *actus, actualis, actualitas* devinrent des expressions très répandues — notamment depuis Duns Scot — et passèrent de là aux temps modernes. Ces mots servaient à rendre le concept aristotélicien de l'énergie ou entéléchie, de l'activité reposant en elle-même et satisfaite d'elle-même, par opposition au mouvement inachevé et qui n'est encore que tendance.

Mais à mesure que le présent nous glisse ainsi entre les mains, nos aspirations vers un vague avenir deviennent plus vives et nous cherchons à anticiper ce que nous attendons de cet avenir. « Jamais », disait Lotze (*Mikrokosmus*, 2e éd., II, 281), à une époque infiniment plus calme que ne l'est la nôtre, « n'est apparue aussi vivement qu'aujourd'hui la contradiction qui consiste à ne pas considérer, au fond, comme la vie véritable toute celle que l'on vit avec tant d'empressement et d'ardeur, et à rêver d'une vie plus belle, que l'on voudrait vivre et que l'on vivra dès que l'autre nous en laissera le temps et nous ouvrira un accès à cette vie nouvelle ».

Ainsi, par une trop grande extension et précipitation du mouvement, la vie s'écroule pour nous du dedans ; au lieu d'une vie véritable, elle devient de plus en plus un simple vouloir vivre, une traite tirée sur la vie, voire une simple apparence de vie. Il est impossible que cela continue ainsi, il faut résister à cette transformation de l'existence en pur mouvement, transformation qui serait une destruction totale. L'humanité doit surmonter cette crise dangereuse, et il est aussi sûr qu'elle la surmontera qu'il est certain que le désir qui l'y pousse a sa source dans une impérieuse nécessité de sa nature la plus intime. Mais elle ne la surmontera pas sans une profonde modification de l'existence, sans la formation d'un nouveau type de vie, sans le courage et la force nécessaires pour un nouvel essor spirituel.

d. — EXIGENCES D'UN NOUVEAU TYPE DE VIE

Bien que nous ne puissions discuter ici plus à fond le problème auquel aboutit notre étude [1], celle-ci semblerait

1. Nous renvoyons pour cela à nos *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907).

se perdre dans le vide si nous ne donnions quelque orientation sur la direction du chemin à suivre; esquissons donc brièvement quelques grandes lignes. — Il s'agit, avant tout, d'opposer à ce danger d'un émiettement de la vie, un point d'appui solide. Ce point d'appui, le monde extérieur ne peut nous le donner, puisque nous ne le vivons jamais que par l'intermédiaire de notre âme, et que, par conséquent, ce qu'il y a même de plus stable dans ce monde extérieur deviendrait mobile pour nous, si la vie psychique immédiate appartenait complètement au mouvement. La vie psychique immédiate ne nous offre non plus aucune stabilité. Car, ici, les choses les plus diverses s'agitent pêle-mêle, et les phénomènes se succèdent dans un tourbillon confus. Il ne reste donc que l'espoir de parvenir à quelque activité spirituelle qui, solidement fondée en elle-même, promette d'affermir aussi le reste de la vie. C'est ce qu'ont essayé de faire, de diverses manières, de grands penseurs des temps modernes : Descartes cherchait le point d'appui réclamé par Archimède dans la pensée pure et simple, Kant dans l'action morale ; mais leur entreprise à tous deux a sa racine dans de plus amples mouvements de la vie moderne, car, d'une part, le travail scientifique, et, d'autre part, une activité éthique s'efforçaient de donner un fond solide à l'existence humaine et de réagir contre sa volatilisation en de purs phénomènes. Ces deux mouvements ont produit, et continuent à produire, des résultats considérables; on peut cependant se demander s'ils sont capables d'atteindre le point le plus profond et d'embrasser de là toute la vie. En effet, ils poussent la vie dans une direction particulière et lui donnent une nuance particulière, intellectualiste chez le premier, moraliste chez le second. Mais ce qui est plus important encore pour notre problème, c'est que l'établissement d'un point particulier peut toujours être mis en

doute et contesté en partant d'autres points ; contre l'intelligence peut se retourner l'action, contre celle-ci l'intelligence, le scepticisme peut rabaisser la science au rang d'un simple tissu de représentations, le naturalisme peut chercher à faire de la morale le produit de simples instincts. La plus haute certitude qui nous soit possible ne peut nous être offerte par un domaine particulier, mais seulement par une réunion en un ensemble ; s'il n'y a pas dans la vie de l'esprit une unité supérieure à toute la ramification, et s'il ne sort pas de cette unité une vie originelle, notre vie et notre effort ne peuvent jamais acquérir aucune solidité.

Or, que l'idée d'une unité qui embrasse tout soit plus qu'une simple conception de l'imagination, c'est ce dont témoigne le mouvement vers une personnalité, mouvement qui pénètre l'humanité. Car, bien que notre personnalité humaine renferme encore bien des éléments purement humains et soit soumise aux plus diverses conditions et restrictions, une nouvelle espèce de vie, une plus grande profondeur de réalité n'en commencent pas moins à s'y faire jour; la vie de l'esprit n'apparaît pas ici comme une activité particulière, mais comme une nouvelle espèce de réalité, comme un nouveau degré de l'être, auquel doivent se subordonner et s'incorporer les activités particulières et, avec elles, la pensée scientifique aussi bien que l'action morale. Un affermissement ne peut donc se produire que par une marche en avant de tout l'ensemble de la vie vers une spiritualité qui, par son développement, crée l'essence véritable de l'homme; par là est proposé aussi à la civilisation un idéal qui, supérieur à l'opposition entre théorie et pratique, doit décomposer chacune de ces dernières en un degré de vie spirituel et en un degré de vie sans contenu spirituel.

Ainsi, ce n'est qu'en secouant énergiquement, en renversant même l'existence, que l'on peut arriver à un point

fixe et entreprendre la lutte contre la fuite du temps et contre l'absurdité du mouvement pur et simple. Si l'homme n'avait pas sa base dans un monde spirituel supérieur à l'existence immédiate et cependant directement présent dans le processus de la vie, cette tentative n'aurait aucune chance de succès, et même son entreprise serait incompréhensible.

Mais ce renversement implique une autre exigence, à savoir que l'on ne voie pas dans la vie de l'esprit une qualité de l'homme pur et simple, mais que l'homme soit considéré comme participant à une vie de l'esprit qui lui est supérieure, et que la vie de l'esprit dans sa substance soit reconnue comme autonome vis-à-vis de l'homme. Si, par là, vie spirituelle et existence humaine divergent davantage que ce n'est le cas dans la conception habituelle, cela rend possible, d'autre part, une conciliation entre fixité et mouvement ainsi que le développement d'un type de vie supérieur à l'opposition. De la substance de la vie de l'esprit doit être écarté le changement et, avec lui, toute évolution. Le concept de vérité — ce concept aussi est supérieur à l'opposition entre théorique et pratique — ne permet ni devenir ni modification; il est indispensable qu'il relève d'un ordre extratemporel. L'homme, par contre, ne peut conquérir un contenu de vie qu'à l'intérieur du temps et par une lente expérience: et il a besoin, pour cela, de liberté et de mobilité. Ce qu'il atteint de vérité, il ne l'a pas non plus gagné une fois pour toutes, de façon à pouvoir jouir tranquillement de sa possession; il faut qu'il le gagne sans cesse de nouveau, qu'il lutte sans cesse pour le conquérir. Jusque dans les bases de notre existence spirituelle l'incertitude ne cesse de se glisser, et elle doit sans cesse être vigoureusement surmontée.

Ainsi naissent, nettement distincts, trois espèces, trois types de vie: l'un, exclusivement dirigé vers une persis-

tance, et même vers une stabilité éternelle, cherche à soustraire le plus possible l'existence humaine à tout mouvement; l'autre est entièrement plein de mouvement et n'entend pas que rien soit soustrait à ce dernier; le troisième s'efforce de dépasser l'opposition et voudrait, grâce à une supériorité interne, reconnaître leur droit aux deux parties. Le premier domine l'organisation antique de la vie, le second l'organisation moderne, le troisième agit, de toute antiquité, à l'intérieur du travail spirituel, mais il n'a pas encore été reconnu en principe, il n'a pas été amené encore, en tant que type de vie, à une pleine force et clarté. Là est la tâche de l'avenir. L'organisation antique était puissante en ce qu'elle donnait solidité et repos à la vie de l'esprit, et qu'elle l'élevait, intangible, au-dessus des désirs et des opinions aussi bien des individus que des masses. Mais où elle devenait problématique, c'est quand elle traitait la vérité non seulement comme immuable dans sa substance, mais comme existant pour l'homme sous une forme achevée, quand elle confondait comme identiques substance et forme d'existence humaine. C'est ainsi que le monde antique et, plus encore, le moyen âge considèrent la vérité scientifique comme définitivement arrêtée, c'est ainsi que le christianisme ecclésiastique ne connaît pas de mouvement en avant dans le monde d'idées de la religion. Or, par là, ce que possède une époque particulière est fixé pour toujours, tout effort ultérieur est entravé et à l'humanité est imposé un joug rigide qui, dans la suite des temps, doit devenir de plus en plus accablant. La vérité elle-même subit un préjudice, car il se mêle à son essence des éléments contingents venus des époques et des individus. Il était inévitable qu'une réaction se produisît; le mouvement fit reconnaître sa légitimité, l'homme commença à constater ses limites et les conditions auxquelles est soumise son activité, il commença cette évolution de la vie moderne

dont nous avons étudié la grandeur, mais dont nous avons vu aussi qu'elle se consume elle-même. Si la théorie de la fixité avait directement confondu la forme d'existence humaine avec la substance de la vie de l'esprit, la théorie du mouvement soumet, inversement, la vie de l'esprit aux conditions de la nature humaine; la première amène un engourdissement, la seconde une volatilisation de la vie de l'esprit.

Les tentatives de compromis n'ont pas manqué; l'ensemble de la vie chercha, et cherche encore, à se tirer d'affaire principalement en faisant, grâce à une interprétation, rentrer le plus possible dans l'ancienne conception ce que le cours des temps apporte de nouveau, en distinguant dans les créations historiques l'essentiel, qu'il maintenait de toutes ses forces, et l'accessoire, qu'il éliminait. Mais cela n'est qu'un expédient, et un expédient rendu de moins en moins possible par l'attitude historique des temps modernes, qui met en relief le caractère original et irréductible des diverses époques. Si donc nous ne voulons pas demeurer entre les oppositions et nous laisser broyer par elles, il faut, du dedans et en modifiant essentiellement l'image de la réalité, nous efforcer de les dépasser. Or, ceci ne peut se faire qu'en reconnaissant une autonomie à la vie de l'esprit, et en la distinguant nettement de l'existence humaine. Car c'est là le seul moyen de conserver à la fois fixité et mouvement. L'homme doit, au tréfonds de son être, avoir pour base un monde spirituel immuable et de là doivent partir des actions motrices et dirigeantes. Mais, en même temps, son existence immédiate est tout à fait incertaine et inachevée; ce n'est que lentement qu'un mouvement se produit et ce n'est que dans le temps qu'il peut progresser de plus en plus vers le but. Mais, grâce à cette base, le mouvement ne se perd pas dans le vague et dans l'inconnu, il s'accomplit en lui une conquête de l'être propre, et, au

milieu de toutes les modifications, ce mouvement n'est pas un simple changement. Considérée du point de vue de l'homme, une telle conviction exige que la vie soit replacée derrière la surface des activités psychiques particulières. Car celles-ci nous montrent la chose en plein mouvement, et le monde d'idées notamment apparaît ici comme se trouvant dans une incessante transformation. Mais à toute modification de ce genre peut rester supérieure une espèce caractéristique de vie fondamentale, qui se maintient à travers cette modification et y développe sa vérité supérieure au temps. Ainsi, l'homme est à la fois dans le temps et au-dessus du temps; sa vie a un caractère bilatéral, puisqu'elle doit, d'une part, s'assurer, comme d'un fait, d'une vérité supratemporelle et se fonder sur celle-ci, et que, d'autre part, elle doit, à l'intérieur du temps, tendre à dégager de plus en plus fortement cette vérité et à la développer de plus en plus nettement. Ainsi, la vérité est à la fois possession et problème, possession dans le fond intime de l'être, problème dans la transformation de l'existence en pleine spontanéité.

En partant de ce point de vue, on peut prendre vis-à-vis de l'histoire une attitude qui absorbe et, en même temps, surmonte l'opposition entre fixité et mouvement. Considérons, par exemple, notre position vis-à-vis d'une religion historique telle que le christianisme. Il est impossible de prétendre que la forme historico-humaine prise par ce dernier doive se maintenir toujours. Étant données les énormes transformations subies par notre existence extérieure et intérieure, non seulement notre pensée, mais même nos sentiments et nos croyances seraient en danger de devenir faux, s'ils devaient à toute force être réglés sur cette forme; nous serions exposés à faire tort à notre propre époque si nous ne songions qu'à défendre les droits d'autres époques. — Mais s'éloigner de la forme de vie immédiate ne signifie pas nécessairement abandonner la

substance. Il peut y avoir eu, dans des formes d'existence devenues insuffisantes, une nature véritable de la vie de l'esprit, laquelle a animé et continue à animer des faits supérieurs au temps et qui remplissent toute l'histoire, une nature de la vie de l'esprit dont la vie humaine ne peut se séparer. Mais, en même temps, cet élément d'éternité resterait, sous sa forme humaine, une tâche continuelle; il ne prouverait pas sa supériorité sur le temps par une permanence rigide à travers toutes les époques, mais plutôt par ce fait qu'il peut pénétrer, sans se perdre, dans la particularité de chaque époque, qu'il peut amener chaque époque à prendre conscience de ce qu'elle a en elle d'éternel et l'affranchir ainsi du temps pur et simple. Quant au temps, il serait considérablement rehaussé, par rapport à la conception antique, par ce fait que, à l'intérieur de lui, un progrès dans l'éternel devient possible.

Comment l'aspect du monde et la situation de l'homme vis-à-vis de la réalité se transforment aussi quand le devenir passe au second plan sans toutefois être déprécié comme le faisait l'antiquité, c'est ce que nous ne pouvons approfondir ici. Notons seulement, pour terminer, encore un point. Cette conviction fondamentale, avec sa conciliation entre fixité et mouvement, ne peut jamais contredire les faits de l'évolution, mais elle doit entrer en conflit avec une philosophie évolutionniste qui n'admet pas de salut en dehors d'elle, avec une doctrine naturaliste de l'évolution. Ce qui décide ici en dernier ressort, c'est la conception d'ensemble de la vie de l'esprit et, en même temps, de notre être propre. La façon de comprendre l'évolution dans l'ensemble de la réalité dépend, en majeure partie, de savoir si l'on reconnaît dans la vie de l'esprit un nouveau degré de vie ou si l'on n'y voit qu'une simple continuation de la nature. Dans le premier cas, l'évolution change d'aspect : ce n'est pas le

processus, tel que le constate l'expérience, qui fait sortir de lui-même tout progrès, et le supérieur, au lieu d'être un simple produit de l'inférieur, résulte de ce que des forces nouvelles, venues d'ensembles plus vastes, pénètrent dans le mouvement. Par là, notre réalité reçoit un arrière-plan et une profondeur, elle doit s'insérer dans un tout plus étendu; quant au mouvement, il n'est plus une course précipitée et incessante, dénuée de but et de sens, mais il est supporté et embrassé par un règne de vérité éternelle. Si, au contraire, la vie de l'esprit n'est qu'un simple produit accessoire de la nature, il n'y a plus aucune possibilité de donner un contrepoids au mouvement et de conquérir à la vie un contenu; alors, l'humanité, comme le monde tout entier, s'en va dans le vide, sans qu'on puisse l'arrêter. Donc, ici, comme sur tous les points principaux de notre étude, c'est la position prise par rapport à la vie de l'esprit, et notamment la reconnaissance ou le rejet d'une autonomie de la vie de l'esprit, qui décident de la direction que doit suivre le travail de la pensée.

D. — LES PROBLÈMES DE LA VIE HUMAINE

1. — CULTURE

Dans le domaine propre de l'homme, le point central qui domine tous les problèmes est l'idée de culture. Cette idée engendre de multiples ramifications dont la réaction sur le concept fondamental produit une détermination plus précise. L'étude de la forme de la culture conduit aux problèmes de l'histoire et de la société, celle de son contenu à ceux de la morale, de l'art, etc. Comme introduction à ces diverses études, examinons d'abord, dans ses grandes lignes, le concept de culture.

a. — HISTOIRE DU MOT ET DU CONCEPT

Selon notre habitude, nous commencerons, ici encore, par l'histoire du mot. Culture (*Kultur*), au sens qu'on lui donne ordinairement aujourd'hui, est d'origine moderne. Car, si familière que fût pour la fin de l'antiquité comme pour la Renaissance l'application à l'âme de l'image de la culture du sol (*colere*), ce ne fut qu'avec Bacon que ce mot prit un sens bien déterminé. La *culture*

ou *géorgique* de l'esprit devient pour lui une des parties principales de l'éthique[1]. Mais cette tentative n'eut d'abord pas de suite et ne fut pas immédiatement acceptée et continuée. Un mouvement plus étendu ne fut guère provoqué que par la civilisation française du XVIIe siècle. La fière conscience que celle-ci avait de sa valeur la faisait se détacher bien trop nettement de tout degré inférieur pour ne pas donner lieu à des réflexions générales sur les divers états de l'humanité; le XVIIIe siècle, avec son effort vers une conception naturelle de l'histoire, continue à suivre cette direction et s'occupe de plus en plus de l'opposition entre état de nature et culture. Mais si les expressions ne manquent pas pour désigner le progrès de l'humanité, des images et des idées différentes existent ici parallèlement ou s'entrecroisent : cultiver, civiliser, polir, éclairer[2]; Turgot fut sans doute le premier qui créa, avec le mot de « civilisa-

1. Voir *De augm. scient.*, VII, chap. I : « Partiemur igitur ethicam in doctrinas princip les duas, alteram de exemplari sive imagine boni, alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illas conformando praescribit »; voir aussi chap. III. Le terme de *Géorgique* montre combien on sentait fortement ce qu'il y avait d'imagé dans cette expression.

2. Citons seulement quelques exemples parmi cette innombrable multiplicité. On trouve chez Bayle (voir *Œuv. div.*, La Haye, 1727, I, 453 a) « cultiver leur esprit et leur raison »; quand il parle (*ibid*, 407 a) de « toutes les sociétés où l'on cultivait l'esprit », nous ne pouvons guère traduire autrement que par « Kulturvölker (peuples civilisés). Mais il emploie en même temps « civiliser » (par exemple dans le *Dictionn.* 1465, « se civiliser », 1472 b, « nations civilisées » par opposition à « barbares »). On trouve chez Bossuet, dans un sens analogue, « les nations les plus éclairées », chez Leibniz (398 a, Erdm.) « le siècle qui passe pour éclairé »; où nous emploierions les termes de « Naturmensch » (homme de la nature) et « Kulturmensch » (homme civilisé), Leibniz dit « Wilder » (sauvage) et « Europäer » (Européen); Montesquieu aussi oppose les « peuples éclairés » aux « peuples grossiers », mais il emploie plus souvent « poli » ou « policé » (par exemple, « les peuples polis », « la Grèce seule polie au milieu des barbares », « un pays policé », « un royaume aussi policé que la France », « les peuples policés », « peuples bien policés »). En Angleterre aussi, un terme consacré fait défaut; c'est ainsi que A. Smith emploie pêle-mêle « civilized » et « polished nations » (voir, par exemple, *The theory of moral sentiments*, V, chap. II).

tion », un terme consacré pour cet ensemble d'idées[1]. En Allemagne, le latin de la Renaissance possédait l'expression de *civilisatio*[2]; *civilitas* est aussi employé dans un sens analogue[3], mais ces termes ne pénètrent pas dans la langue vivante, et celle-ci n'eut, jusque dans les débuts de l'époque classique, aucune expression précise pour désigner cette idée[4]. Un changement décisif se produisit avec cette dernière époque. Son désir d'animer l'homme entier et de donner une forme artistique à l'existence renfermait un idéal de culture si autonome que les expressions durent s'y adapter. « Culture » devient un concept fixe et qui domine tous les autres; celui de « civilisation » s'en détache comme un degré inférieur; « Aufklärung » (éclairement des esprits) perd, à peine entré dans l'usage, son sens général, il ne sert plus qu'à désigner le caractère particulier du XVIIIe siècle et tombe au rang d'une catégorie historique; on voit, par contre, s'élever le terme de « Bildung » (culture intellectuelle), qui donne plus d'intériorité à la signification jusqu'alors

1. Voir Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, p. 253.

2. D'après Paulsen (*Gesch. des gelehrten Unterrichts in Deutschland*, p. 78 et 131), on disait, au commencement du XVIe siècle, que Wittenberg se trouvait « in termino civilisationis ».

3. Ce mot est par exemple chez Kepler (II, 730) le contraire de « barbaries ».

4. C'est ce que montre, par exemple, l'auteur substantiel et riche d'idées qu'est Iselin ; dans sa *Geschichte der Menschheit*, il a coutume d'opposer au « Stand der Natur » (état de nature) le « Stand der Sitten » (état des mœurs) et il parle par conséquent de peuples « gesittet » (ayant des mœurs). Pourtant, il emploie tout aussi fréquemment « Polizierung » (policement) et « poliziert » (policé), mais il distingue ici, anticipant sur la division ultérieure entre culture et civilisation, deux espèces de policement : « l'un, par lequel la société reçoit sa forme extérieure », tandis que « l'autre améliore les esprits et les cœurs » (livre 7, chap. 21). Il oppose aussi barbarie à humanité, et emploie les termes de « Milderung » (adoucissement) ou « Milderung der Sitten » (adoucissement des mœurs), et de « Erleuchtung » (éclairement), « Erleuchtung der Geister » (éclairement des esprits) comme équivalents de notre mot « Kultur ». — Gœthe parle, dans ses œuvres de jeunesse, d'homme « poli » et de nations « polies » (poliert), et Kant désigne certaines classes du peuple par le terme de « geschliffen » (poli, au sens propre du mot).

adoptée et devient bientôt très en vogue. Voyons de plus près cette évolution de la terminologie, qui domine l'usage de la langue allemande jusqu'à nos jours.

« Kultur » sans aucune addition se rencontre pour la première fois chez Herder ; sans doute, le nouvel usage apparaît ici en pleine fluctuation, mais il s'affermit déjà assez pour fournir un terme concis [1]. A côté de « Kultur » subsiste longtemps encore, même chez Gœthe, « Geisteskultur » (culture de l'esprit), mais « Kultur » tout court prend peu à peu le dessus. Puis, le concept suit une double direction, qui correspond aux deux principaux courants existant dans l'idéalisme allemand : le courant artistique et le courant éthique. Chez les poètes et chez les humanistes prédomine la première direction ; l'art et la science, dans leur union avec la littérature, apparaissent ici comme les fermes soutiens de la culture, comme la marque distinctive d'un état de culture [2]. Par contre, Kant, et plus encore Fichte, font de la liberté l'âme de la culture et lui donnent ainsi un caractère éminemment moral. Kant définit la culture en ces termes : « La culture est la production pour un être raisonnable de l'aptitude en général (par conséquent dans sa liberté) à réaliser les fins qui lui plaisent. La culture seule peut donc être la fin dernière que l'on ait motif d'attribuer à la nature eu égard à l'espèce

1. Particulièrement important pour cette expression est ce passage des *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (IX, 1) : « Il nous est loisible d'appeler cette seconde genèse de l'homme, qui traverse toute sa vie, d'après le labour de la terre, culture, ou bien, d'après l'image de la lumière, éclairement; mais la chaîne de la culture et de l'éclairement s'étend ainsi jusqu'au bout du monde. » La culture a pour but dominant l' « humanité » (*Humanität*), qui, pour Herder, signifie le plein développement et la parfaite harmonie de toutes les forces, conformément à une conviction qui a pour idéal une étroite union entre vie et beauté. Quant à ce qui distingue l'homme de la simple nature, c'est la liberté ; celle-ci est donc une partie essentielle du concept de culture. Voir, pour plus de détails, Genthe, *Der Kulturbegriff bei Herder*.

2. Voir le passage de F. A. Wolf que nous citons plus loin.

humaine (non pas sa propre félicité sur terre, ou même d'être simplement le meilleur instrument pour mettre de l'ordre et de la clarté dans la nature dénuée de raison qui existe en dehors de lui) » (V. 464, Hart.). Fichte a développé davantage cette idée et l'a, conformément à son caractère, poussée jusqu'à ses dernières conséquences. Pour lui, la liberté, la pleine autonomie, devient en même temps le contenu de la culture. Celle-ci signifie donc, pour lui (*Werke*, VI, 86), l' « exercice de toutes les forces en vue de parvenir à la pleine liberté, en vue d'arriver à nous rendre pleinement indépendants de tout ce qui n'est pas nous-mêmes, de tout ce qui n'est pas notre pur moi ». De même que cette tâche renferme pour lui toutes les autres, de même « tout ce qu'il y a dans le monde sensible, tout ce qu'il y a dans notre vie, active ou passive, considérée comme phénomène, n'a de valeur qu'en tant qu'il contribue à la culture ». Religion, science et vertu sont expressément rangées parmi les branches supérieures de la culture de la raison (VII, 166); la culture constitue aussi le but de l'État, et l'État idéal qu'imagine le penseur est désigné sous le nom de « Kulturstaat » (État cultivé) [1].

Mais les deux nuances du mouvement de culture s'accordent à distinguer nettement, de tout ordre simplement social, la culture en tant que formation partant du dedans et en tant qu'élévation de l'homme entier; pour désigner cet ordre social, on se sert du mot « civilisation »; il y a ainsi, entre civilisation et culture, la

1. L'idée d'un « Kulturstaat » est surtout en contradiction avec la conception de l'Etat en tant que pure « institution juridique ». Mais, au début, le « Kulturstaat » s'opposait aussi à l'État national; voir VII, 212 : « Quelle est donc la patrie de l'Européen chrétien véritablement cultivé? C'est, d'une manière générale, l'Europe, et c'est en particulier celui des Etats d'Europe qui, à l'époque, se trouve au plus haut niveau de culture ». Plus tard, ce fut précisément Fichte qui mit en honneur les concepts de peuple et de patrie, mais ce fut toujours leur fond spirituel et non leur existence sensible qui leur donnaient pour lui de la valeur.

même différence qu'entre degré inférieur et degré supérieur, entre commencement et achèvement [1].

En étroit rapport avec cette mise en relief du concept de culture se trouve le développement de celui de « Bildung » *; ce n'est que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle que le sens de ce mot est transposé de l'extérieur à l'intérieur, du physique au psychique [2]. Les romantiques s'en emparèrent avec empressement et ce fut surtout grâce à eux que l'expression « die Gebildeten »

1. Ceci apparaît nettement déjà chez Kant; voir notamment IV, 152 : « Nous sommes cultivés à un haut degré par l'art et par la science. Nous sommes civilisés jusqu'à l'importunité, jusqu'à toutes sortes de politesses et de bonnes manières. Mais il s'en faut encore de beaucoup que nous puissions nous croire moralisés. Car l'idée de moralité fait aussi partie de la culture; mais quand cette idée n'aboutit qu'à introduire une apparence de moralité dans l'amour de l'honneur et dans la bienséance extérieure, il n'y a là que civilisation ». Pestalozzi (XII, 154) dit, dans un esprit analogue : « L'existence collective de notre race ne peut que civiliser celle-ci, elle ne peut la cultiver ». La culture spécifiquement littéraire a été défendue avec une énergie toute particulière par F. A. Wolf, notamment dans la fameuse dissertation qui ouvre le *Museum der Altertums-Wissenschaft* (1807). La différence entre culture et civilisation devient pour lui un moyen d'élever les Grecs ainsi que les Romains au-dessus de tous les autres peuples. Il voit la marque principale d'une véritable culture dans la possession d'une littérature commune à tous; la culture est le niveau auquel le développement de la littérature et de l'art a amené la société. Voir p. 16 : « Une des plus importantes différences entre ces nations ** et les autres est que ces dernières ne s'élèvent pas ou ne s'élèvent qu'à quelques degrés au-dessus de ce niveau de culture (*Bildung*) que l'on devrait appeler policement civil ou civilisation, par opposition à une culture supérieure, à une culture de l'esprit proprement dite ». P. 17 : « cette culture supérieure, la culture spirituelle ou littéraire ». P. 18 : « Nous excluons sans hésiter de nos frontières Asiatiques et Africains, peuples non cultivés littérairement, mais seulement civilisés ». Pour toute cette époque, « Europe » et « culture » sont étroitement associées. W. v. Humboldt adopte aussi cette distinction entre culture et civilisation.

2. Voir à ce sujet Imelmann, édit. des *Odes* de Klopstock, p. 86; Paulsen, art. *Bildung* dans l'*Enzyklop. Handbuch der Pädagogik* de Rein; Biese, dans les *N. Jahrb. für das klassische Altertum*, année 1902, p. 241.

* Le sens primitif de « Bildung » est : formation; puis le mot a signifié l'éducation de l'individu par des maîtres et celle qu'il se donne lui-même, la culture intellectuelle, et aussi, par opposition à « Kultur » (civilisation plutôt matérielle), la civilisation morale. N. d. T.

** Les Grecs et les Romains. N. d. T.

(les gens cultivés) devint d'un usage courant [1]. On peut suivre nettement chez Fichte comment ce mot, d'abord imprécis, devient un terme technique. « Bildung » ainsi que « gebildet » ont pris une signification particulière et se sont distingués des autres expressions en ce qu'on les emploie moins en parlant de peuples tout entiers ou de l'humanité que de la couche intellectuelle supérieure de tel ou tel peuple. Par ce mot, on accentue davantage l'activité personnelle de l'individu et l'assimilation autonome opérée par ce dernier [2]. Aussi « Bildung » peut-il être opposé à « culture » comme quelque chose de plus intérieur. — La distinction entre culture et civilisation est devenue de nos jours très incertaine [3], et cela non sans une raison de fait, en ce sens que cette culture intérieure à laquelle songaient nos grands poètes et penseurs, et qui prétendait se distinguer nettement de toute civilisation pure et simple, n'a plus à notre époque de base solide. Les nations elles-mêmes divergent sur ce point; là où nous parlons, nous autres Allemands, de « culture », les Anglais et les Français disent « civilisation » [4]. Mais nous ne pouvons pousser plus loin cette étude; il n'existe aucun doute sur la signification générale de « culture », quant à ce

1. Mais cette expression signifiait alors beaucoup plus qu'aujourd'hui, où elle est usée par l'action de tout un siècle; c'est à quoi il faut faire attention pour comprendre le titre de l'ouvrage de Schleiermacher, *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Discours sur la religion adressés à ceux de ses contempteurs qui sont cultivés). Pour plus de détails sur le sens de cette expression chez les Romantiques, voir Haym, *Die romantische Schule*, p. 420, 430.

2. Sur les problèmes du concept de « Bildung » voir O. Weissenfels, *Die Bildungswirren der Gegenwart*.

3. Pour plus de détails à ce sujet, voir Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, p. 253.

4. Dans une traduction d'un de nos articles, *Religion und Kultur*, publiée par la *Liberté Chrétienne* (1907, n° 3, p. 114), on fait remarquer à propos du mot « Kultur » : « Nous n'avons guère l'habitude, en français, d'employer ce mot sans quelque déterminatif : « la culture intellectuelle », « la culture des lettres ».

qui est du sens plus précis, tout esprit puissant peut lui donner son empreinte personnelle.

Mais, si imprécis que puisse être aujourd'hui le concept de culture, il n'en est pas moins certain qu'il désigne un ancien problème. Le monde antique lui-même ne pouvait pas ne pas reconnaître de grandes oppositions entre les peuples, ainsi qu'entre divers niveaux intellectuels à l'intérieur d'un même peuple ; la vie attique, à son point culminant, devait aussi bien accroître la conscience que la civilisation grecque avait de sa valeur, qu'engendrer au sein de la vie grecque une séparation plus tranchée. Maintes choses empêchaient, il est vrai, de juger parfaitement le problème de la culture : l'isolement national portait à voir dans un niveau supérieur un simple don naturel d'un peuple particulier, et, en même temps, la conception historique d'un mouvement des choses circulaire et sans fin mettait d'étroites limites à tout progrès et empêchait d'étudier sans parti pris les origines. D'autre part, on était très enclin à reconnaître une marche ascendante partant d'un état de nature brut ; mais contre la division de l'humanité en Grecs et en Barbares devaient réagir cet élargissement de l'horizon et cette union plus étroite des peuples qui commencèrent avec Alexandre [1]. Or, à l'époque même où l'opposition des peuples s'atténuait, s'accentuait à l'intérieur du monde grec celle entre cultivé et inculte, car une étude savante permettait seule

1. Cela ne donne pas seulement à la philosophie un caractère cosmopolite, mais transforme encore toute la façon de penser. Digne de remarque est ce que Strabon (*Geographica*, vers la fin du 1er livre) rapporte d'Eratosthène : ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἴς τε Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, — βέλτιον εἶναί φησιν ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα. πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστείους. Strabon défend, au contraire, la prééminence des Hellènes en disant que chez eux, à l'inverse des autres, prédominent l'ordre légal et la culture : τοῖς μὲν ἐπικρατεῖ τὸ νόμιμον καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων οἰκεῖον, τοῖς δὲ τἀναντία.

de participer pleinement au patrimoine héréditaire de la culture [1]. En réalité, la seconde période de l'antiquité est pleine de considérations relatives au problème de la culture. Dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge, cette question passe à l'arrière-plan, pour revivre avec une force décuplée à l'époque de la Renaissance. Depuis, la civilisation et la culture sont le centre vers lequel converge tout le travail spirituel ; à la lutte qui se livre autour d'elles prennent part toutes les oppositions des temps modernes: l'idéalisme veut les édifier du dedans, le réalisme veut les assembler en partant du dehors; des conceptions artistiques, intellectuelles, éthiques se croisent et se disputent la prépondérance ; il ne manque pas non plus de mélanges divers. Au cours du XIXe siècle, l'influence combinée de l'histoire et des sciences naturelles a substitué de plus en plus à l'ancienne manière spéculative de traiter ces questions une manière analogue à celle des sciences exactes; en même temps, les conditions psychiques de la vie civilisée sont étudiées avec plus de précision [2], et tandis que la matière augmente dans des proportions énormes, le besoin d'une vue d'ensemble fait naître de nouvelles tentatives d'une philosophie de la culture. Parmi les nombreux problèmes et controverses ainsi suscités, nous ne traiterons ici que ceux qui touchent immédiatement au problème de la vie et de l'esprit.

1. Déjà chez Platon et Aristote, παιδεία possède, à côté du sens d'éducation, celui, plus large, de culture intellectuelle. Caractéristique de ce sens est, par exemple, le rapprochement aristotélicien de : richesse, noblesse, aptitude, culture intellectuelle (πλοῦτος, εὐγένεια, ἀρετή, παιδεία), *Pol.*, 1291 b 28 ; (voir, de même, 1293 b, 37 : παιδεία καὶ εὐγένεια; 1296 b, 18; ἐλευθερία, πλοῦτος, παιδεία, εὐγένεια; 1317 b, 39 : γένος, πλοῦτος, παιδεία). Chez lui, πεπαιδευμένος et ἀπαίδευτος correspondent exactement à notre « gebildet » (cultivé) et « ungebildet » (inculte).

2. Voir à ce sujet l'excellent livre de Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie*, 1896.

b. — EXAMEN CRITIQUE

α. — Le problème de l'essence et de la valeur de la civilisation.

La civilisation est au nombre des grandeurs qui se compliquent à mesure que notre pensée s'en occupe. Ce concept prétend réunir tout ce qui élève l'homme et l'humanité au-dessus de la nature pure et simple, mais en quoi consiste ce surplus par rapport à cette dernière? L'homme n'arrive-t-il qu'à une plus grande autonomie et puissance à l'intérieur d'une existence donnée et ne peut-il qu'embrasser d'une vue plus large et utiliser plus habilement ce qui l'entoure, ou bien se manifeste-t-il en lui une espèce de vie essentiellement nouvelle, et voit-il s'ouvrir devant lui de nouvelles profondeurs qui lui permettent d'édifier un nouveau règne de réalité? Dans le premier cas, on aurait atteint seulement une culture extérieure, dans le second une culture intérieure, dans l'un une simple civilisation, dans l'autre une véritable culture de l'esprit; si la première ne fait pas de doute, la possibilité de la seconde est fortement contestée.

Mais pas plus que la compréhension de la culture, son extension n'est certaine. Indubitablement, la vie humaine se trouve transportée par elle dans une plus grande activité, et même fondée sur l'action personnelle, comme le montre déjà l'expression, qui fait songer au labourage d'un champ par opposition à la nature sauvage. Mais cette activité embrasse-t-elle tout ce qui est particulier à l'homme, ou bien n'est-elle qu'un côté de la vie qui laisse place à d'autres possibilités? Qu'il y ait ici un problème, c'est ce dont témoigne déjà l'incertitude au sujet du rapport entre religion et civilisation : tantôt la religion est

considérée comme faisant partie de la civilisation ; tantôt toutes deux apparaissent comme des oppositions qui se croisent et s'entravent ; que de fois n'a-t-on pas vu les uns combattre la civilisation du point de vue de la religion, les autres combattre la religion du point de vue de la civilisation.

Il en est à peu près de même pour la question de la valeur de la civilisation. Si ce mot sert à désigner tout ce qui, élevant l'homme au-dessus du niveau de la nature brute, l'amène à celui de la moralité et de la culture intellectuelle, la civilisation doit apparaître comme la plus haute de toutes les valeurs, et tout ce qui prétend à notre estime doit avoir sa base en elle. Mais, en même temps, l'histoire est pleine de plaintes au sujet des inconvénients et des dangers de la civilisation, plaintes qui deviennent parfois si fortes que la civilisation tout entière semble un funeste présent. C'est sous trois rapports notamment que la civilisation a été, de tout temps, l'objet de violentes attaques.

Au point de vue de la religion, la civilisation et la culture pouvaient prêter à de graves critiques en ce qu'elles accroissaient la force de l'homme et la conscience que celui-ci avait de lui-même. Un esprit pieux devait voir dans l'essor hardi de l'humanité une exagération du pouvoir de cette dernière, un franchissement des limites indiquées par la nature, un manque de piété. Les inconvénients et les contre-coups de la vie civilisée apparaissaient alors comme la punition d'un tel crime. C'est une conviction de ce genre que nous voyons se manifester à l'époque babylonienne dans le récit de la chute de l'homme et dans l'histoire de la tour qui devait s'élever jusqu'au ciel ; nous la rencontrons encore dans les légendes de Porméthée, et elle apparaît aussi, dirigée particulièrement contre le désir exagéré de savoir, dans celles de Faust.

Mais sur le terrain propre de l'humanité se répandit souvent le doute que la civilisation apportât véritablemen

à l'homme le bonheur qu'elle lui promet avec tant d'assurance. Elle engendre une grande complication de la vie, elle développe des besoins artificiels, elle enchaîne de plus en plus l'homme à son milieu, elle lui cause du travail et de la peine, elle éveille de sauvages passions et des désirs qui ne peuvent être satisfaits; ainsi, elle peut apparaître comme un arrachement de l'homme à sa base naturelle, arrachement qui, avec tout son éclat extérieur, le rend intérieurement malheureux. Cet état d'esprit est, lui aussi, très ancien; il existait par exemple dans l'antiquité juive, comme le montrent Osée et Isaïe[1]. Particulièrement pleine de doutes fut la dernière période de l'hellénisme, où se développèrent de plus en plus un dégoût pour la culture raffinée d'alors et une aspiration vers une vie simple. Cet état d'esprit a été exprimé surtout par les philosophes, d'une manière plus grossière par les Cyniques, d'une façon plus raffinée par les Stoïciens; mais la littérature en subit, elle aussi, l'influence, témoignant ainsi de sa diffusion dans la vie commune[2]. Dans les temps modernes, le problème est exposé avec une remarquable netteté par Rousseau qui, avec sa manière sensitive, irritée et irritante, l'a imposé à l'humanité moderne.

On eût pu se résigner à cette menaçante disparition du bonheur, s'il eût été hors de doute qu'il en résultât un accroissement des aptitudes de l'homme. Mais tel n'était pas le cas, et les plaintes au sujet de la perte du bonheur sont accompagnées d'autres relatives à une diminution de notre force et de nos aptitudes, diminution qui serait due aux progrès de la culture et de la civilisation. Ces dernières, dit-on, affaiblissent l'homme en le mettant sous la dépendance d'autrui, elles font de l'effet de son action

1. Voir à ce sujet Budde, *Das nomadische Ideal im alten Testament* (*Preuss. Jahrbücher*, vol. 85).

2. E. Rhode donne là-dessus, dans *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, d'intéressants détails.

dans la vie sociale la chose principale, elles donnent ainsi plus d'importance aux résultats qu'aux intentions, elles menacent de rabaisser la vie, jusque dans les sentiments les plus intimes, au rang d'un simulacre et d'un mensonge. De plus en plus, l'individu ne fait que jouer le rôle qui lui est assigné par la société, sa propre vie lui devient de plus en plus quelque chose d'étranger, une sorte d'appendice extérieur; comment pourrait-il alors garder une grandeur d'âme, être un homme véritable, fort et entier?

Sans doute, la civilisation ne manque pas de défenseurs contre de telles attaques. Ces inconvénients, disent-ils, sont de simples phénomènes accessoires, l'ombre qui accompagne nécessairement la lumière; seul, l'homme rend mesquin et, par cela même, douteux, ce qui en soi est grand et inattaquable. — Cependant, la civilisation existe à l'intérieur du cercle de l'existenee humaine; n'est-elle pas liée à celle-ci et peut-on la détacher d'une manière quelconque de la vie mesquinement humaine, en distinguant nettement fond essentiel et additions humaines, vérité et fausseté? Ces critiques restent donc, provisoirement, non réfutées, et la question demeure aussi ouverte, de savoir si la civilisation est un bienfait ou une malédiction pour l'humanité.

β — *Le problème du contenu de la civilisation.*

Il est incontestable que la civilisation fait, à un haut degré, dépendre l'existence de l'homme de son activité personnelle. Mais le concept général d'activité ne nous avance pas à grand'chose; l'activité peut ne pas attirer à elle son milieu, elle peut s'y répandre en le transformant sans se déterminer elle-même d'une façon plus précise, sans donner à la vie un point central fixe, une tendance dominante, une forme particulière; de la réponse naît donc aussitôt une question. Le problème qui surgit ainsi

a été très diversement résolu par le travail de l'histoire universelle ; on a vu s'élever maintes espèces de civilisation, dont aucune ne semble suffire pleinement et durablement, et qui, avec leurs buts et leurs évaluations contradictoires, sont impossibles à concilier.

De tout le mouvement de notre civilisation se détachent notamment, avec une forme bien marquée, trois sortes de civilisation : une civilisation artistique, une civilisation éthique et une civilisation dynamique, incarnées respectivement dans l'hellénisme, dans le christianisme et dans la vie moderne. Dans l'hellénisme, l'essence du travail de civilisation est constituée par la réunion des éléments qu'apporte la nature en un ensemble harmonieusement ordonné et plein de vie intérieure. Cette union, cette ordonnance, cette organisation, l'homme ne peut les trouver que dans sa propre activité; c'est cette dernière qui arrache à la dispersion et à la fuite des impressions sensibles une image du monde stable et cohérente, qui place les individus dans le cadre solide d'une communauté fermée, qui réunit les diverses forces et inclinations de l'âme, sans en sacrifier ni en affaiblir aucune, en une œuvre totale de la vie, et qui accomplit partout une transformation du chaos en cosmos. Une telle action met nature et esprit en un rapport étroit et fécond, crée une vie puissante, active, joyeuse, ennoblit et développe complètement tout le contenu de l'existence. Mais les questions et les doutes ne firent pas non plus défaut. L'ensemble repose sur la conviction que la vie possède essentiellement une tendance certaine vers la raison, et cette conviction chancelait de plus en plus ; la forme qui domine ici la vie ne pouvait garder cette position que tant qu'elle portait en elle une âme, et cette âme, elle semblait ne pouvoir la conserver d'une façon durable ; finalement, les complications de la vie prirent tellement le dessus, et l'homme sembla si gravement menacé dans l'essence intime de son

être que son rapport fondamental avec le monde ainsi que le salut de son âme devinrent la plus pressante de toutes les tâches.

C'est cette tâche qu'entreprit le christianisme; reconnaissant pleinement la négation, il tenta d'élever l'homme à une affirmation supérieure et de conserver à la vie, au milieu de son immense ébranlement, des pôles fixes. Cela exigeait une concentration absolue dans une tâche de nature morale, il s'agissait de gagner une vie toute nouvelle vis-à-vis de l'existence immédiate; à la dureté et au manque d'âme de cette dernière on opposait un règne de miséricordieux amour et de filial abandon à Dieu. Le développement de cette tentative amena un considérable approfondissement de la vie, des relations invisibles se révélèrent, une grande douceur de sentiment alla de pair avec un grand sérieux d'intention; temporel et éternel, fini et infini, humain et divin entrèrent ici en contact étroit. Mais, sur le terrain de l'histoire, cette façon de penser restait surtout transcendante et ne se mettait pas en un rapport certain avec l'univers environnant: aussi, à côté d'une sphère de pure intériorité, le reste de l'univers demeurait-il non atteint et non épuré: la fuite vers le monde du sentiment faisait facilement apparaître comme accessoire le travail contre les résistances de la vie, compromettant ainsi la force virile de l'ensemble.

C'est ce travail qui, pour les temps modernes, devint le centre de tout effort. L'idée d'un complet triomphe sur les obstacles, d'une suppression de toute obscurité passe ici au premier plan; le mouvement propre de la vie, son ascension à l'infini devient ici le but suprême, le bonheur pleinement suffisant. Ce qui semble ici distinguer éminemment l'homme, c'est sa supériorité sur toute mesure donnée, le pouvoir qu'il a d'accroître sans cesse sa propre force, d'ouvrir sans cesse de nouvelles voies, de poser sans cesse de nouveaux commencements. Le mouvement qui

résulte de là donne partout naissance à de nouvelles conceptions de l'univers, de la vie sociale, de l'âme individuelle; il crée un nouveau genre de travail, dans lequel cette âme prend, pour la première fois, conscience d'un supériorité sur le monde. Plus que jamais, l'homme devient ici le maître de son existence; tout ce qui sommeillait dans un paresseux engourdissement est secoué et animé, tout ce qui était enchaîné est affranchi, la vie devient partout une incessante marche en avant, le courage et la force s'accroissent infiniment. Mais si les résultats de ce mouvement nous sautent aux yeux en mille effets bienfaisants, nous voyons aussi les innombrables complications qu'ont entraînées cette vivification et cet affranchissement : à la raison qui allait joyeusement de l'avant s'est joint tant de déraison, avec l'heureuse croissance de la vie de l'esprit a grandi aussi tant d'erreur et de passion mesquinement humaines, que les prétentions de la civilisation moderne à être la seule qui apporte la félicité nous paraissent des plus contestables. On ne peut aussi que douter de plus en plus que ce mouvement, même s'il réussit, puisse complètement absorber l'homme. Car, en tant qu'être pensant, celui-ci embrasse du regard le mouvement, il le réunit en un ensemble et il doit exiger de lui un accroissement durable de son être; à ce point de vue, une civilisation qui ne fait que pousser toujours impétueusement en avant, qui ne donne jamais une possession supérieure au temps, deviendra pour lui absurde et intolérable.

Tout cela s'est développé successivement, mais sans qu'une espèce de civilisation supplantât simplement l'autre; ce qui a disparu extérieurement conserve une actualité intérieure et continue à exercer une influence sur la vie humaine. Or, ces trois civilisations diffèrent tellement par leur tendance fondamentale et par leur caractère d'ensemble que, seule, une vue superficielle

peut croire à la possibilité de les unir immédiatement. Cette union est d'autant moins possible que le sens historique de notre époque nous donne nettement conscience des différences. Ainsi, les diverses solutions se dressent, hostiles, les unes en face des autres, et se combattent en une lutte qui, il est vrai, est le plus souvent déguisée. La civilisation artistique déclare la civilisation éthique étroite et morne, la civilisation dynamique informe et turbulente; la civilisation éthique ne peut que considérer la civilisation artistique comme superficiellement optimiste et enchaînée à la nature, la civilisation dynamique comme infatuée et arrogante; la civilisation dynamique trouvera que les autres formes manquent de mouvement et de ressort. Et c'est entre toutes ces oppositions que se trouve l'homme d'aujourd'hui; ne le broieront-elles pas, ne le rabaisseront-elles pas au point de vue spirituel? Il ne peut ni réunir ces différents types de civilisation, ni renoncer aux autres en faveur de l'un deux; pour accorder à chacun son droit et le débarrasser de ce qu'il a de mauvais, il lui faudrait parvenir à une supériorité certaine, mais il est si loin de posséder cette dernière qu'il ne voit même pas dans quelle direction il lui faut la chercher.

γ. — *Incertitude du rapport entre l'homme et la civilisation.*

Les complications augmentent encore lorsqu'on examine la question du rapport de l'homme et de la civilisation. Il semble n'y avoir ici que deux alternatives possibles: ou bien la civilisation doit servir à l'homme, ou l'homme doit servir à la civilisation. Or, comme on peut le voir sans peine, aucune de ces deux alternatives n'est possible.

Si la civilisation n'était qu'un simple moyen en vue du bien-être de l'homme, ses progrès devraient rendre de plus

en plus agréable la vie de celui-ci, plus de civilisation devrait signifier aussi plus de bonheur. Or il n'en est pas ainsi. La civilisation semble plus nuisible qu'utile à notre bien-être. Elle engendre des désirs illimités, elle coûte une peine et un travail indicibles, elle complique notre existence de soucis et d'émotions, elle nous entoure de liens solides, elle exige de l'obéissance et des sacrifices; il est bien difficile de prétendre que tout cela augmente le plaisir et l'agrément de la vie. Ce plaisir et cet agrément sont beaucoup plus grands et l'homme se sentira plus facilement content à des niveaux inférieurs de civilisation, de même que des individus chez qui la vie spirituelle est peu développée parviendront mieux que les autres à cet agrément. Si une vie satisfaite et agréable était le but suprême, combien ne devrions-nous pas, nous autres civilisés, envier le nègre brésilien avec son insouciance et sa joie de vivre! Il serait facile aussi de montrer que les mouvements spirituels qui firent du bonheur le but suprême, par exemple l'épicurisme et l'utilitarisme, n'ont apporté à l'œuvre de la civilisation qu'une contribution des plus minimes. Ils ont pu, à l'intérieur d'un état de civilisation donné, atténuer mainte dureté et prévenir mainte misère : mais élever essentiellement la vie, ouvrir la voie à quelque chose de nouveau, cela était au-dessus de leurs forces.

Il ne reste donc que l'autre alternative : reconnaître que la civilisation est une fin en soi et faire de l'homme un simple instrument de son progrès. Une telle conception a pour elle l'impression d'une grandeur intérieure : la civilisation croît incomparablement lorsque, devenant ainsi autonome, elle se réunit en un ensemble et agit par la vertu de sa propre nécessité interne; quant à l'homme, malgré sa subordination extérieure, il ne semble que grandir intérieurement lorsque, dépouillant tout souci de son état personnel, il s'abandonne entièrement au torrent

de la vie cosmique. Le système de Hegel a donné à cette pensée une incarnation grandiose. Cette conception exerce d'ailleurs une profonde influence sur toute la vie moderne. Parmi toutes les tristesses des situations humaines, parmi le devenir et la mort des générations, beaucoup de gens trouvent un soutien et un réconfort dans cette conviction que, à travers toutes nos peines, la civilisation suit une voie assurée et que ses gains donnent aussi à la vie et à l'action de l'homme qui travaille pour elle un sens, une valeur et une durée. « Beaucoup passeront, et la science grandira. »

Mais, si séduisante que soit cette pensée, elle ne peut arriver à triompher. Car il n'y a pas de civilisation sans support; une civilisation qui voudrait se détacher complètement de l'homme et le rabaisser au rang d'un simple instrument, tomberait elle-même dans le vide. La civilisation réside toujours à l'intérieur de la vie humaine, et doit être quelque chose pour celle-ci. Il faut qu'elle permette à l'homme d'affirmer en elle un moi spirituel, si elle veut se concilier toutes ses forces et le mettre à même d'atteindre, à travers tous les obstacles, des buts supérieurs. Une civilisation impersonnelle, absolument détachée de l'homme, serait un fantôme sans chair et sans os; si elle pouvait arriver à quelque réalité dans notre esprit, elle nous égarerait, elle nous ferait nous sacrifier à des buts inconnus, elle transformerait la vie en une chose sans âme. Et comment l'espoir de l'avenir pourrait-il nous soutenir et nous rendre joyeux dans les peines et les luttes du présent, si cet avenir n'est la chose de personne, la joie de personne, le profit de personne?

Notre époque nous montre de plus en plus clairement que ce sacrifice de l'homme à la civilisation est tout simplement impossible. Car parmi toute la vie bruyante et précipitée de notre civilisation ne cesse de surgir de plus en plus fortement le désir d'un développement et d'un progrès

de l'homme vivant, le désir d'une culture de l'âme, d'un salut de notre moi spirituel; nous reconnaissons, en même temps, que cela est indispensable pour la vérité et pour la profondeur de la civilisation elle-même. Une telle expérience prouve nettement que l'homme n'est pas un simple réceptacle de la vie civilisée, que celle-ci ne lui donne pas, comme à une cire molle, telle ou telle forme selon ses besoins, mais qu'il a à lui opposer une manière d'être autonome, qui ne peut renoncer à être satisfaite. La civilisation ne progresse pas sûrement, de par une nécessité qui lui soit immanente; au contraire, chacune de ses formes particulières semble vieillir et mourir, et elle a sans cesse besoin de nouveaux commencements, d'un jaillissement de vie originelle, mais surtout d'hommes nouveaux. C'est ce qui arriva pour la dernière période de l'antiquité; la vie civilisée ne reprit son mouvement que lorsque de nouveaux peuples la reçurent et la rajeunirent par des forces neuves. Notre époque aurait-elle besoin, elle aussi, d'un tel rajeunissement, soit par des peuples nouveaux, soit par l'ascension de classes moins usées au point de vue spirituel?

Quoi qu'il en soit, l'homme vivant affirme son autonomie contre toute tentative de le rabaisser au rang d'un simple instrument. Mais la civilisation, elle aussi, ne doit pas, nous l'avons vu, n'être qu'un simple moyen, si l'on ne veut pas qu'elle se dissolve. Nous nous trouvons donc devant un grave dilemme; il faut que nous en sortions, et nous ne voyons pas de prime abord comment cela pourrait être possible. Mais, dans la moyenne de la vie, nous sommes poussés aujourd'hui tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, nous sommes ballottés, sans secours, entre une subjectivité vide et un travail sans âme.

A notre époque, toutes ces complications se rencontrent et se renforcent réciproquement. Ce qui produit surtout une impression pénible, c'est l'incertitude qui règne dans

notre rapport personnel à la civilisation, le manque d'un but directeur qui fasse, pour nous, du travail de la civilisation une affaire personnelle, une conservation de notre moi spirituel, une impérieuse nécessité, et qui, en même temps, élève ce travail au-dessus de cette vie mesquinement humaine au pouvoir de laquelle nous tomberions sans cela. Cette seule raison suffit pour nous empêcher de tendre vers une espèce de civilisation nouvelle et caractéristique en face des diverses formes qui, venues d'un passé plus ou moins lointain, nous assaillent et s'imposent à nous sans nous satisfaire pleinement. Dans la confusion qui résulte de tout cela, la valeur et l'essence de toute civilisation nous deviennent incertaines, et d'habiles réflexions, de beaux discours pleins de « points de vue » subtils, voilent à peine l'absence d'un point central de l'ensemble. Intolérable devient finalement tout ce joli simulacre de civilisation dont le foyer se trouve notamment dans nos immenses capitales; sans cesse grandit l'écart entre le but annoncé et celui qui est véritablement atteint, et sans cesse augmente ainsi le manque de vérité dans la vie. Il faut résister à cela, et le mécontentement croissant montre nettement que ce mouvement de résistance se dessine déjà.

c. — CONDITIONS REQUISES POUR UNE VÉRITABLE VIE CIVILISÉE

α. — *Nécessité d'un fondement plus profond.*

Si modeste que puisse être le rôle de la philosophie dans de tels mouvements et de tels ébranlements, il lui est impossible de se soustraire à cette tâche. Elle aura surtout à dégager les directions que l'effort devra prendre pour faire de nouveau de la vie une « existence » et non

pas une « affaire » (d'après J. Burckhardt). Mais, pour cela, il faut principalement que la civilisation soit complètement notre propriété, qu'elle devienne une impérieuse nécessité de notre conservation, sans se rapetisser au simple plaisir. Ici, notre conception de la vie de l'esprit et de son rapport à l'homme offre une voie praticable. Car, avec l'autonomie de la vie de l'esprit, telle que nous la défendons, la civilisation qui sert à son épanouissement est affranchie de ce qu'il y a de superficiel dans les tendances humaines et établie sur une base plus profonde, mais elle ne devient pas par là étrangère à l'homme, puisque, d'après sa nature propre, c'est dans l'ensemble de la vie de l'esprit que celui-ci trouve son être véritable et la possibilité d'une vie réellement substantielle. Dans la civilisation ainsi conçue, l'homme ne travaille pas pour des fins étrangères, mais pour des fins personnelles, et il peut, même dans la plus large extension de son effort, maintenir un point central dominant. La vie de l'esprit, au sens où nous l'entendons, est ainsi ce qui unit le plus étroitement l'homme et la civilisation sans les fondre directement ensemble et, par là, sacrifier l'un à l'autre. L'union, en effet, n'apparaît pas ici comme un fait achevé et qui nous échoit commodément, mais comme un idéal élevé qui agite et met en mouvement toute la vie. Dans une telle solidarité, la civilisation apparaît comme notre collaboration à un grand mouvement de l'univers, mouvement qui amène la réalité à un degré supérieur, le degré de la vie substantielle. Derrière notre travail se trouve et à l'intérieur de notre travail agit ainsi la force de l'ensemble.

Ce n'est nullement une simple modification légère, ni même un pur changement de nom, que d'entendre par civilisation le développement d'une vie spirituelle indépendante. Cela permet de satisfaire des exigences qui sont une partie essentielle de tout véritable effort vers la

civilisation, des exigences que la conception habituelle ne satisfait en aucune façon.

Ce n'est qu'ainsi que devient possible une autonomie des contenus et des valeurs qui emplissent le travail de la civilisation. Si la culture n'était qu'un processus intérieur à l'homme, la situation de l'homme en serait la mesure exclusive, il n'y aurait ni analyse ni division du chaos qui nous entoure, la culture ne pourrait pas présenter avec une puissance impérieuse des idéaux à l'existence humaine, il lui manquerait toute force capable de nous secouer et de nous faire aller de l'avant. Il en est tout autrement lorsqu'on reconnaît dans la civilisation un mouvement supérieur à l'homme et qui, seul, peut lui révéler l'essence de son être propre.

De plus, ce n'est qu'en se fondant sur une vie autonome de l'esprit que la civilisation peut acquérir une grandeur. Car là où la vie reste absolument limitée à l'homme pur et simple et ne le conduit pas au delà de sa situation jusqu'à une existence où il communie avec l'ensemble de la réalité, l'homme a beau s'enthousiasmer pour la grandeur, imaginer des différences raffinées, s'élever orgueilleusement et vaniteusement, lui ou sa situation, au-dessus des autres : au fond, tout reste petit, petit surtout ce qu'il s'imagine être grand. A l'intérieur de cette sphère purement humaine, il n'y a rien de sublime, rien de véritablement grand, rien qui puisse imposer le respect et élever tout en subordonnant. Il faut, pour cela, qu'il se fasse jour dans l'homme quelque chose de plus qu'humain, auquel il soit forcé de reconnaître une pleine supériorité et qu'il puisse, en même temps, considérer comme faisant cependant partie de lui-même ; ainsi seulement devient possible une véritable élévation de son être, et la vie peut être affranchie de l'étroitesse de l'homme pur et simple. De même que ce surhumain dans l'homme constitue la source de toute véritable gran-

deur, de même il est la seule chose qui préserve la civilisation de devenir un simple service de l'homme, service de l'homme individuel et aussi service des masses. Ayons toujours présente à l'esprit cette parole de Kant : « Tout, même ce qui est le plus sublime, se rapetisse entre les mains de l'homme quand il en fait servir l'idée à son usage. »

Pour l'originalité de la vie civilisée, la présence d'un nouveau degré de réalité est également indispensable. Car, si la civilisation n'est rien de plus qu'une addition humaine à la nature, son mouvement doit s'éloigner de plus en plus de sa base, son état doit devenir de plus en plus artificiel, compliqué et raffiné. Alors, la civilisation fixera la vie d'une façon de plus en plus rigide, lui fermera de plus en plus de possibilités, la rendra de moins en moins libre. Et, par tout cela, elle deviendrait la destructrice de toute fraîcheur juvénile et de toute originalité. Faut-il s'étonner que, lorsque l'humanité, dans des situations particulières, sent cela avec une force particulière, elle se révolte là-contre et aspire de toute son âme à revenir vers la nature, vers les commencements les plus simples, de même que l'individu regrette souvent la fraîcheur de son enfance et ses innombrables possibilités? Mais un véritable retour à la nature est aussi interdit à l'humanité qu'à l'individu un retour à son enfance ; il est impossible de biffer l'histoire et ses effets. Il nous faudrait donc nous résigner à voir la civilisation vieillir et se pétrifier de plus en plus, et l'humanité tout entière tomber dans la même étroitesse et mesquinerie de sentiments que l'individu, si quelque chose de nouveau ne pouvait originellement surgir, si des forces fraîches ne pouvaient entrer en jeu, si de nouvelles possibilités ne pouvaient se présenter. Mais elles ne le peuvent que s'il existe dans la vie une profondeur spirituelle qui, parmi tout ce qu'il y a d'usé et de décrépit dans une civilisation

purement humaine, pose de nouveaux commencements, engendre des grandeurs simples, découvre dans cette simplicité un monde nouveau. Lorsqu'on dit que tout ce qui est grand est simple, il doit s'agir certainement d'une simplicité autre que celle des commencements naturels.

Enfin, la civilisation manque aussi de la force d'impulsion nécessaire si elle ne fait qu'ajouter à un monde donné, si elle n'ouvre pas un monde nouveau, lequel nous est indispensable. La seule chose qui puisse nous émouvoir fortement et nous forcer au mouvement, c'est l'expérience et le sentiment d'une contradiction dans notre propre vie, et l'impossibilité de nous en tenir là. Mais une contradiction de ce genre, une civilisation purement additionnelle et de luxe ne peut jamais l'engendrer. On pourrait tranquillement refuser l'accroissement vers lequel elle tend ou le laisser passer indifféremment au-dessus de soi comme on laisse passer le vent, de même que, au fond, la vie moyenne est intérieurement fort indifférente à l'égard de la civilisation et la ressent plus comme une contrainte sociale que comme une joie personnelle. Lorsqu'il en était autrement, au point culminant de l'activité, et quand, en général, une telle activité était possible, cela venait de ce que le travail était considéré comme la conquête d'une véritable vie spirituelle, d'une vie substantielle de l'esprit, et de ce que, une fois né ce désir, la situation existante apparaissait comme absolument intolérable, comme une entrave à la nécessaire conservation de soi-même. Avec ce désir de conservation pénétrait dans l'effort une ardeur passionnée qui, ne tenant plus compte des hommes, était prête à tous les sacrifices et ne reculait devant aucun obstacle.

A travers toutes les questions s'étend le même problème, la même opposition : celle d'une civilisation véritable et d'une pseudo-civilisation. La civilisation n'est véritable que si elle reste en relation avec la vie de

l'esprit qui doit en être la base, et si elle sert à son développement; elle devient fausse dès qu'elle descend à des fins purement humaines et rabaisse avec elle la vie de l'esprit. La lutte des deux formes — d'un côté l'esprit, de l'autre l'homme — traverse toute l'histoire et y fait voir autre chose qu'un pur triomphe de l'esprit. Mais, aujourd'hui, le besoin est particulièrement urgent de comprendre plus nettement l'antique vérité, de dégager plus clairement la condition nécessaire d'une civilisation véritable, d'accomplir plus énergiquement la séparation des esprits pour ou contre.

β. — *La nécessité d'un perfectionnement interne de la civilisation.*

Que nous ayons besoin d'un perfectionnement de la civilisation et dans quelle direction il nous faut le chercher, c'est ce que montre déjà suffisamment l'étude qui précède. Des formes diverses de civilisation, venues de l'histoire, continuent à agir sur nous ; parmi elles, il n'en est aucune à laquelle nous veuillons renoncer, et, cependant, nous ne pouvons les unir directement; que nous reste-t-il d'autre qu'à rechercher s'il n'existe pas un mouvement de vie que l'on puisse fortifier, qui nous élève au-dessus de l'opposition et nous permette de réagir contre elle, qui soit aussi assez universel pour s'étendre à l'ensemble de la vie et pour la diviser en un pour et, un contre et, en même temps, assez caractéristique pour donner à tout ce qu'il saisit une forme particulière. Dans ce mouvement devrait être saisissable un phénomène primordial, présent à chaque individu et qui, en même temps, agite tout l'ensemble de la vie et lui donne une forme.

Ce phénomène primordial et dominant n'est pas telle ou telle partie de la vie de l'esprit, telle ou telle activité,

mais bien la vie de l'esprit elle-même, comme nous la comprenons, le mouvement de la réalité vers une vie substantielle. Ce n'est que par cette vie substantielle que peut être atteinte une existence véritable, tout le reste n'en est qu'une apparence ; une telle existence ne peut se trouver en dehors de l'activité, mais seulement en elle ; elle se produit lorsque cette activité s'approfondit en un ensemble stable et fait entrer cet ensemble dans ses actes particuliers. Cela permet une ascension de la vie pure et simple vers une vie indépendante, ou plutôt c'est le seul moyen de surmonter la contradiction qui se trouve dans le concept de vie. Car n'est-ce pas une contradiction, qu'il naisse une certaine intériorité, mais que celle-ci soit toujours enchaînée à quelque chose d'étranger et ne parvienne jamais à une indépendance[1] ? Ce n'est qu'ainsi que le concept de contenus de vie devient compréhensible, et que le concept de valeur se distingue nettement du degré inférieur de plaisir. De ce point de vue, toute activité doit être rapportée à l'opposition d'un type essentiel et d'un type inessentiel, de l'autonomie et du déterminisme, et il résulte en même temps de là une tâche générale, celle de mettre fin à la confusion par laquelle, d'habitude, on réunit indistinctement ces deux types, de dégager nettement les exigences de la réalisation de la vie substantielle de l'esprit et de s'y soumettre comme à une nécessité irrésistible. Alors, on ne peut considérer comme vrai dans la civilisation que ce qui favorise cette réalisation de la vie substantielle de l'esprit (*Wesensbildung*), que ce qui contient un perfectionnement de la réalité spirituelle et, en même temps, de notre véritable moi ; et tout le reste, avec quelque faste qu'il puisse se présenter, tombe au rang d'une civilisation purement humaine, d'une comédie de

1. Pour de plus amples développements, nous renvoyons à nos ouvrages dogmatiques, surtout aux *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*.

civilisation. Mais, dans la mesure où cette réalisation de la vie substantielle de l'esprit réussit, il doit en résulter un affermissement et un approfondissement général de l'existence ; la passion fondamentale de la vie devient alors le désir de véracité, d'un affranchissement de tout ce qui n'est qu'apparence.

Il se produit ainsi un type particulier de vie ayant de strictes exigences et doué d'une force d'impulsion; mais qu'à l'intérieur de ce cercle il reste de la place pour des mouvements divers, c'est ce qui résulte de ce fait que cette conversion vers une vie substantielle doit s'accomplir dans les conditions et parmi les entraves de l'existence humaine; une pluralité de points de repère devient ainsi possible et même indispensable. Nous sommes, nous autres hommes, enchaînés à l'existence immédiate et là se trouve notre seul appui, même pour le progrès de la vie. Nous ne pouvons nous en séparer purement et simplement, nous emparer de l'unité essentielle et développer de là toute la réalité; même quand nous nous sommes transportés dans cette unité, il est nécessaire que nous nous occupions continuellement de cette existence, que nous nous expliquions continuellement avec elle. Par là, l'action requise du tout pour le tout, l'obéissance à la puissance intérieure de la vérité, inhérente à toute vie et à toute création véritablement spirituelles, se heurtent à l'instinct naturel de la conservation, instinct qui, en se combinant avec des forces spirituelles, produit un égoïsme illimité; il s'ensuit fatalement une transformation complète dans les intentions, transformation qui se révèle comme la condition fondamentale de toute véritable vie de l'esprit; cela élève au-dessus de tous les autres le problème moral. Mais, en même temps, l'activité artistique et créatrice affirme sa valeur particulière. Ce qui surgit en l'homme de spiritualité a d'abord, à côté de lui, une existence

brute et sans âme, et par là, demeure facilement dans un état de demi-réalité ; seule, la création artistique, qui dépasse de beaucoup l'art proprement dit, met en action réciproque les divers côtés et degrés, et peut, dans ce contact, donner une forme à ce qui est intérieur, animer ce qui est extérieur, et concentrer la vie en elle-même. Ainsi, il n'y a pas de complète spiritualisation de la vie sans l'art ; sans son action créatrice et ennoblissante, toute l'ardeur d'un essor moral ne peut la préserver de la barbarie. Enfin, la tâche de l'élévation de la vie affirme aussi son droit intangible. Pour la vie de l'esprit, il faut l'absolu, l'infinité, la pleine domination de la réalité ; or, l'homme de l'existence immédiate se trouve soumis à de nombreuses conditions et restrictions, et il est, par rapport à cette tâche, d'une étroitesse et d'une faiblesse lamentables. Il a donc besoin d'un accroissement de ses forces, d'un élargissement de son existence, d'un réveil de tout ce qui sommeille en lui ; faut-il s'étonner que cela ait apparu à certaines époques comme le tout de la civilisation?

D'une telle juxtaposition de diverses directions de la vie doivent résulter des désaccords absolus et des conflits violents, et cela nullement par une simple erreur ou incompréhension des hommes. Car aucune de ces tâches ne peut être entreprise avec un entier dévouement et poursuivie de toutes nos forces sans qu'elle apparaisse comme une fin en soi, sans qu'elle se croie, au moment de l'action, la chose principale ; l'on comprend ainsi que, dans l'ensemble de la vie humaine, n'agissent pas seulement des impulsions morales, artistiques, dynamiques, mais qu'il se développe des types de civilisation particuliers qui se disputent la prépondérance. Atténuations et compromis ne peuvent rien là contre, ils rabaissent plutôt le niveau de la vie. Mais si la lutte est inévitable, si même il n'est pas à désirer qu'elle perde de son intensité,

il n'en est que plus désirable que quelque chose demeure supérieur à cette lutte et entreprenne la lutte contre la lutte pure et simple. Or, on ne peut y arriver qu'en appelant à la vie un être essentiel, qui se sent vivre lui-même à travers toute diversité, qui rapporte à une unité supérieure les diverses activités, les mesure d'après cette unité et s'efforce de les réunir en partant de cette dernière. Alors, ces mouvements prennent tous une direction vers le développement d'une vie substantielle de l'esprit et d'une réalité spirituelle; ici, un espace de vie s'offre à eux, dans lequel ils peuvent se rencontrer et s'expliquer; ici, nous ne sommes pas sans défense en présence de conflits éventuels, nous pouvons agir en vue d'une conciliation; nous pouvons opposer à l'établissement de civilisations purement partielles le développement d'une civilisation d'ensemble.

Les civilisations partielles avec leur travail se trouvent alors en face d'un dilemme : parviennent-elles à entrer en rapport avec la profondeur et avec l'ensemble — ce n'est qu'en se tournant vers la profondeur que la vie devient un ensemble — ou bien se séparent-elles du fond de la vie et tombent-elles de plus en plus dans le morcellement? Suivant que l'on répond affirmativement à l'une ou à l'autre de ces questions, il se produit une opposition tranchée. D'une part, une civilisation essentielle et, d'autre part, une civilisation inessentielle; dans le premier cas, une assimilation des expériences et des destinées de l'homme entier et, en même temps, une organisation concrète — dans l'autre, une activité en l'air et, partant, un grand vague; dans le premier cas, une élévation au-dessus de tout ce qui est mesquinement humain, ou tout au moins une vaillante résistance, — dans l'autre, une impuissance de la civilisation spirituelle à se défendre contre la civilisation purement humaine. Le mouvement de vie éthique, sans la présence

d'un monde spirituel essentiel, menace ainsi de devenir un pur ensemble de lois et de formules, d'exercer une action rétrécissante et opprimante et d'aboutir à un vaniteux pharisaïsme; le type artistique, réduit à lui seul, conduit inévitablement la vie à la jouissance, à la mollesse, à l'amusement; le type dynamique, à l'égoïsme, à la sauvagerie, à la brutalité. Ainsi, les civilisations partielles ne peuvent non plus avoir de vérité que si elles ont derrière elles une civilisation essentielle et totale, que s'il se produit cet approfondissement de la civilisation qui ne devient possible qu'en la rattachant à une vie autonome de l'esprit.

Ce qu'apporte avec elle de conséquences et d'exigences l'idée d'une civilisation à la fois essentielle et universelle, dans son opposition avec une civilisation purement humaine, c'est ce que nous verrons dans les chapitres suivants. Nous aurons à suivre la civilisation aussi bien dans ses moyens et dans ses soutiens que dans son contenu : là, nous aurons à discuter les problèmes d'histoire et de société, ici, ceux d'art et de morale dans leurs divers rapports; nous verrons, point par point, qu'avec cette idée ce n'est pas seulement un mot nouveau, mais une chose et une tâche nouvelles qui se trouvent en question. Mentionnons seulement encore ici que la situation présente rend absolument urgente l'exigence d'un approfondissement et d'un fondement plus solide de la civilisation. Cette situation est devenue notamment critique par la rencontre de deux faits. D'une part, les bases et contenus historiques de la civilisation, en tant qu'ils concernent l'homme dans son ensemble et dans son être intérieur, sont devenus des plus incertains; et cela surtout parce que l'ancien type nous apparaît maintenant trop anthropomorphique, trop mesquinement humain, et que ce sentiment nous fait nous demander si l'homme peut s'élever au-dessus de l'exis-

tence sensible et naturelle, si tout ce qu'il croyait saisir de supérieur à l'homme n'est pas une image trompeuse, une pure illusion. Or, cela pénètre profondément dans la vie, beaucoup plus profondément que ne le pensent ceux qui se figurent pouvoir écarter du monde toute spiritualité et, en même temps, conserver à l'homme une idéalité. Car, en réalité, l'une ne peut exister qu'avec l'autre ; il est impossible de maintenir sur un point isolé et dans le sujet ce à quoi l'on renonce pour l'ensemble et dans l'essence. Tous nos idéaux, et même notre propre essence, nous sont donc devenus incertains ; nous ne puisons plus, dans un fond commun de convictions, des forces qui assurent notre unité, qui nous dirigent et nous élèvent ; en dépit de toute activité subjective, une décadence intérieure de la vie est inévitable, si cet ébranlement continue à s'étendre.

Et avec toutes les irrésolutions et les incertitudes de notre époque coïncide une furieuse aspiration des masses, qui veulent participer pleinement à la civilisation et au bonheur, et qui prétendent juger elles-mêmes de ce qui a de l'importance et de la valeur dans la civilisation, en juger d'après l'impression immédiate et d'après l'intelligence d'individus qui ont été à peine touchés par les mouvements historiques universels et par les expériences de l'humanité. Or, cette incertitude interne des complexus de civilisation existants et, en particulier, tout ce qui pèse sur eux de vieilli et de suranné, les rend incapables d'opposer à ce désir une inébranlable vérité et de le diriger ainsi dans des voies sûres ; aussi ce mouvement, qui, actuellement déjà, a pour résultat plus de grossièreté et de superficialité, ce mouvement qui agit d'une façon rétrécissante et négatrice, menace-t-il de tout emporter. Une telle crise ne peut absolument être surmontée que par un nouvel essor de la vie, par un approfondissement de la vie de l'esprit en elle-même, par la découverte de

faits et de rapports intérieurs. Ce n'est pas du dehors que peut nous venir le salut; les secours et les appuis que nous y avons irrévocablement perdus ne peuvent être remplacés que par un renforcement du domaine intérieur, en parvenant en nous-mêmes à un monde supérieur, en nous y affermissant, en donnant de là un contenu à notre vie, en édifiant sur cette base une civilisation nouvelle. Si cet approfondissement et cet affermissement réussissent, la crise menaçante peut conduire à une rénovation, à un rajeunissement de la vie et donner à l'existence, à travers toutes les erreurs humaines, un plus grand fond de vérité. Mais s'il n'existe aucune possibilité d'un tel approfondissement, d'un jaillissement de forces originelles, s'il n'y a pas dans l'existence humaine de monde spirituel essentiel auquel on puisse insuffler une vie nouvelle, tout espoir d'une heureuse issue s'évanouit, et la raison et la civilisation ne peuvent que succomber à la passion et à l'égoïsme humains.

2. — HISTOIRE

a. — ÉVOLUTION DU PROBLÈME

Le rapport de l'homme actuel à l'histoire est plein de confusion : nous sommes attachés à l'histoire, nous vivons de l'histoire, et, en même temps, nous sentons notre vie fortement opprimée par elle et nous vous drions nous débarrasser de ce fardeau; mais, lorsque nous entreprenons de le faire, nous risquons de tomber dans le vide de l'instant pur et simple, et, pour fuir ce danger, nous nous réfugions de nouveau vers l'histoire. Nous hésitons ainsi entre l'un et l'autre parti, et c'est là une situation dans laquelle il est impossible que prospèrent une action consciente de son but et une activité heureuse. Examinons de plus près ce qui a amené une telle situation.

Le XIXe siècle est dominé, dans son rapport à l'histoire, par l'opposition au rationalisme de l'*Aufklärung*. L'humanité moderne avait essayé de sortir d'une situation confuse en revenant à une raison existant chez tous les individus; ce n'est qu'en donnant à cette dernière une vie puissante qu'on croyait pouvoir radicalement délivrer l'existence humaine de tout ce qu'elle contenait de vieilli et d'erroné, et élever la vie, d'une timidité enfantine et d'un morne assujettissement, à une pleine virilité et clarté. Le passé, avec son autorité, s'évanouissait devant l'exigence de placer la vie et l'action dans un présent de

la pensée étranger au temps ; sans s'embarrasser de la tradition, et presque toujours en opposition directe avec elle, la raison créait une religion « naturelle », une morale « naturelle », une économie politique « naturelle », une éducation « conforme à la nature ». Ce mouvement a impétueusement entraîné les esprits et exercé une action profonde sur l'organisation de la vie ; ce que celle-ci y gagna de fraîcheur, de liberté et d'indépendance ne pouvait se perdre de nouveau, en dépit de toutes les attaques, de tous les obscurcissements. Mais, dès le début, cet effort portait en lui quelque chose de problématique qui, grandissant au cours des temps, provoqua finalement une réaction. Le sentiment de force juvénile de l'*Aufklärung* à ses débuts donnait à cette dernière la joyeuse assurance de toucher à une vérité absolue ; elle n'aurait pu s'attaquer, avec une telle certitude de vaincre, à tout l'état de choses traditionnel, si elle n'avait cru fermement à la domination immédiate d'une raison dans la réalité et dans l'humanité. La raison apparaissait donc comme existant dans chaque individu et comme facilement accessible par une vigoureuse réflexion sur soi-même ; un éclaircissement, une élévation à la pleine conscience semblaient suffire pour faire régner le bien et le vrai. On faisait ainsi résider le travail de la vie principalement dans la pensée et dans la connaissance, et la civilisation prenait un caractère exclusivement intellectuel ; lorsque l'essor primitif se ralentit, un raisonnement intellectuel attira de plus en plus à lui la vie, interposa entre l'homme et les choses ses considérations et ses fins, et compromit ainsi de plus en plus une solidarité interne avec le monde et une immédiateté de la vie. La réalité qui résulta de là fut finalement ressentie comme trop étroite et sans âme ; l'impulsion de vie changea et réclama plus de contenu ainsi que plus d'activité chez l'homme entier. Or, une partie essentielle de cette vie

nouvelle consiste dans l'importance croissante du point de vue historique.

En effet, ce qui poussait vers l'histoire, c'était avant tout une soif de plus de réalité, d'une plus large base pour l'existence, de plus d'intuition et de plus de plénitude de vie, d'une systématisation de la multiplicité en de grands ensembles. Combien la vie devenait ainsi plus pleine, c'est ce que montrent tous les divers problèmes, droit et religion, art et science ; à l'action personnelle s'unit ici infiniment plus de réalité, qui, jadis, demeurait inutilisée. L'ensemble du travail engendre une façon de penser historique et transforme par là le caractère de la vie. Ici, l'homme ne s'arrache plus et ne s'oppose plus, comme au temps de l'*Aufklärung*, à son milieu pour le dominer ainsi que quelque chose d'étranger ; il aspire au contraire à une union intérieure avec lui, afin que la vie de ce monde qui l'entoure pénètre en lui à flots et le délivre de toute petitesse. Par là, son existence acquiert à la fois plus d'ampleur et plus de calme, et des choses sort pour l'homme une raison à la direction de laquelle il peut s'abandonner en toute tranquillité. Cela rapproche aussi de lui les époques antérieures et lui fait y trouver les plus diverses affinités ; sa propre époque lui apparaît comme le faîte d'un unique édifice qui réunit tous les temps ; de ce faîte, tout ce qui est antérieur apparaît comme une lente ascension, et même dans ce qui est inférieur, on voit moins l'écart et l'opposition que le rapprochement et la préparation ; ce qui est intérieur peut être plus facilement compris et aimé lorsque la rudesse d'un jugement absolu, telle qu'elle était propre à l'ère de la Réforme ainsi qu'à l'*Aufklärung*, fait place à une attitude plus universelle et plus conciliante. Aucune époque n'a subi aussi fortement que le moyen âge un tel changement d'appréciation.

Mais, au début, cette appréciation plus relative ne

signifiait nullement un abaissement vers le relativisme et l'abandon d'une vérité absolue. Car un fier sentiment de soi-même faisait que la force de l'esprit se sentait capable de s'assimiler tout l'afflux de la matière. En s'élargissant intérieurement, la raison, tout au moins dans la pensée des philosophes, attirait à elle l'histoire bien plus qu'elle ne s'y soumettait. Cette attitude a trouvé son expression la plus grandiose et la plus parfaite dans la philosophie de l'histoire de Hegel; tout conflit entre raison et histoire semble heureusement surmonté, lorsque toute l'histoire devient le développement de la raison et quand celle-ci trouve dans ce développement son essence.

Quelques critiques que puisse soulever cette construction de l'histoire, elle maintenait vigoureusement la supériorité de la raison et, par là, l'activité spirituelle. Le romantisme s'en soucia moins dans sa façon de traiter l'histoire. Car, ici, une action inconsciente semblait engendrer le mouvement, et du passé semblait venir sans peine vers l'homme un courant de raison auquel il n'avait qu'à s'abandonner avec confiance: par cet abandon, sa vie et son effort semblaient dirigés dans des voies sûres. Cela diminuait l'activité et lésait le droit du présent vivant; en se plongeant dans les époques passées, et en les idéalisant en même temps, on n'était que trop porté à se soustraire aux tâches de sa propre époque. Ici déjà apparaît le danger que la force de cohésion et d'assimilation ne réponde pas à l'élargissement de l'horizon intellectuel opéré par l'histoire, et que, ainsi, l'homme subisse, en dépit du gain extérieur, un préjudice dans l'essence de sa vie.

Puis vint l'évolution propre au XIXe siècle, qui délaissa les problèmes de l'homme intérieur et de l'activité spirituelle pour un travail dirigé vers l'être objectif des choses; dans l'histoire, cela signifiait un victorieux progrès de la recherche exacte par opposition à la construction

d'images d'ensemble seulement esquissées. Cette évolution s'est opérée d'une manière particulièrement consciente en Allemagne, car elle avait à y lutter, pour faire reconnaître sa légitimité, contre la prépondérance de la spéculation historique. Contre la construction hégélienne de l'histoire s'éleva notamment un désir de plus de profondeur, de positivité et d'individualité. Elle apparaissait comme trop étroite, même sous le rapport de son horizon extérieur, car ses conceptions n'embrassaient, au fond, que le monde civilisé européen et se mouvaient principalement autour de l'opposition entre antiquité et temps modernes; mais elle souffrait aussi d'une étroitesse intérieure, car il lui fallait atténuer fortement l'individualité et la positivité des divers phénomènes pour pouvoir les faire rentrer dans ses cadres dialectiques. Le nouveau désir d'une positivité pure et illimitée voyait là-dedans une violence faite aux choses, une falsification de ces dernières et l'on ne s'en jeta qu'avec plus d'ardeur dans la recherche historique, comme dans une délivrance.

Cette recherche a merveilleusement su transformer en travail et en résultats ce désir d'ampleur et de positivité, elle a élaboré pour ce travail de nouvelles méthodes, elle a engendré par son contenu et par sa forme une façon de penser particulière et a exercé ainsi une puissante action sur la vie de notre époque. Cette recherche ne veut nullement être de la philosophie, puisque sa principale préoccupation est d'affranchir l'histoire de toute tutelle exercée par la philosophie et de ne la faire compter que sur ses propres forces; mais le travail n'aurait pu progresser aussi victorieusement, l'homme ne s'y serait pas donné aussi entièrement, s'il ne portait pas en lui et s'il ne faisait pas naître des convictions déterminées. La recherche historique ne peut développer et défendre le désir d'une appréhension de la réalité véritable sans remarquer tout ce qui se trouve entre l'homme et cette réalité, sans s'aper-

cevoir d'une multiple subjectivité aussi bien dans ce qui est transmis par la tradition que dans la conception personnelle; aussi entreprend-on une lutte énergique en vue d'éliminer cette subjectivité, et la réussite de cette lutte donne à la vie plus de calme et de clarté. Cette tendance vers la positivité découvre une multitude infinie de créations individuelles, elle ne peut plus disposer tout le cours des temps le long d'un fil unique, elle aperçoit au contraire une trame immense de fils entrelacés et presque inextricables, et l'impuissance de l'homme à pénétrer tout cela du dedans et à le convertir en concepts simples ne peut plus faire alors aucun doute; une modeste réserve lui est désormais imposée, il ne peut plus prétendre à arranger et à corriger les faits comme il l'entend. Mais s'il cesse d'être maître pour devenir serviteur, d'autre part, sa vie s'enrichit infiniment et se trouve radicalement affranchie de l'ancienne étroitesse.

Tout cela sembla d'abord un véritable gain, et sans complication. Mais les complications apparurent bientôt, et le gain de la science menaça de devenir une perte pour la vie. L'objectivité que l'on recherche n'est nullement simple. Si la réalité pure et simple des choses ne signifie que ce qu'elles sont sans aucun rapport au sujet, sans aucune action de la pensée, alors il faudrait renoncer en elles à toute intériorité, car celle-ci n'est pas concevable sans un appel à la pensée personnelle, sans un acte de sympathie. De même, une séparation entre ce qui est grand ou petit, essentiel ou accessoire dans l'histoire n'est guère possible sans des criteriums qui doivent sortir de l'ensemble d'une conviction[1]. Mais une histoire sans intériorité et sans graduation ne pourrait être qu'un chaos

1. Voir à ce sujet les ouvrages, d'une remarquable pondération et indépendance de jugement, de Arvid Grotenfelt, *Die Wertschätzung in der Geschichte* (1903) et *Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein* (1905).

qui mériterait à peine le nom de science. Combien peu l'histoire, tout en rejetant la philosophie, peut se passer de certaines convictions fondamentales, c'est ce dont témoigne avec une pleine netteté la controverse, qui récemment a repris de plus belle, sur le contenu principal et les forces motrices de l'histoire. Mais où puiser ces convictions, si l'on a nié toute philosophie? Notre époque s'est, tant bien que mal, tirée d'affaire de deux manières différentes. D'une part, il est visible qu'il subsiste, bien que masquée et atténuée, une influence de cette pensée spéculative que l'on repoussait radicalement en principe. On abhorre Hegel, mais on maintient sans hésiter une certaine immanence de la raison dans l'histoire, une certaine nécessité interne du progrès, une certaine situation dirigeante occupée par l'intelligence dans ce processus. C'est là une partie d'un phénomène plus général qui apparaît dans la vie de notre époque. L'attitude panthéiste, issue du mouvement des temps modernes, et qui avait jadis derrière elle une ferme conviction et une humeur optimiste, continue à agir sous diverses formes, même après que sa base est devenue incertaine. Des concepts tels que ceux d'esprit, de raison, de progrès, d'humanité, etc., subsistent et fournissent à la pensée certaines directions et certains jugements de valeurs. Seulement, après l'ébranlement de cette base, tout cela a pâli, est devenu fantôme; les formes jadis vivantes ne sont plus que des ombres, et les idées jadis fécondes, des phrases vides de sens. La fausseté de l'ensemble doit croître à mesure que de telles convictions, qui contredisent directement cette conviction fondamentale, s'emparent davantage de notre âme. Le plus puissant représentant de cette contradiction est le pessimisme, qui s'est propagé de plus en plus au cours du XIXe siècle. En nous faisant sentir pleinement tout ce qu'il y a d'obscur et de déraisonnable dans notre monde ainsi que dans l'histoire, il détruit impitoyablement

l'auréole dont le panthéisme parait l'existence; il a trop énergiquement mis devant nos yeux à tous de nouveaux groupes de faits et ouvert à tous de nouvelles vues sur l'ensemble, pour que la vieille croyance à la raison de notre réalité puisse encore subsister. Il y a, ici, une singulière contradiction : l'état d'âme de l'humanité s'assombrit, les hommes et les destinées produisent une impression d'ensemble de plus en plus triste, les contradictions de la vie nous apparaissent criantes. Mais, en même temps, le travail de l'époque maintient cette façon de penser panthéiste avec son idéalisation des choses, il s'y cramponne comme à l'unique appui possible, pour ne pas tomber dans un néant complet. Pessimisme d'une part et optimisme de l'autre, c'est là un exemple de cette rupture entre âme et travail, de cette scission au sein de l'homme, dont souffre la vie moderne.

Mais notre époque a encore une autre manière de se défendre contre ce problème : elle n'oppose aux temps aucune façon de penser déterminée; elle cherche à tirer uniquement des diverses époques le criterium d'après lequel elle doit les apprécier, le jugement qu'elle doit porter à leur sujet, elle cherche à développer et à démontrer ce jugement en se fondant uniquement sur elles; elle voudrait se plonger si complètement en elles qu'elles ne fussent comprises et jugées que par leur propre façon de penser. L'œuvre accomplie dans ce sens est importante; jamais temps n'a été aussi prêt ni aussi habile à rendre pleinement justice aux autres époques, à saisir leur intention la plus intime, à ne pas leur imposer du dehors une systématisation, mais à tirer celle-ci de leur propre action et volonté, en se replaçant avec un égal amour dans les situations les plus diverses et les plus opposées. Des époques ultérieures apprécieront mieux que nous si, dans cet effort, nous ne nous dépouillons pas en réalité de toute manière personnelle, si, malgré toutes nos pré-

cautions, notre subjectivité ne se glisse pas dans la prétendue objectivité. Mais il est un danger et un dommage que nous ne constatons nous-mêmes que trop nettement, à savoir l'affaiblissement de notre volonté et de notre être personnels par ce zèle à nous plier et à nous adapter à une manière étrangère. Dans cet immense élargissement de l'horizon, les choses les plus diverses et les plus hétérogènes nous assaillent, nous subjuguent, nous donnent leur couleur, et notre âme devient une scène sur laquelle tous les personnages possibles viennent réciter leur rôle; nous oublions que l'extension de notre cercle d'idées ne signifie pas nécessairement un élargissement de notre vie, et nous inclinons à voir dans l'érudition une vie spirituelle; nous sommes exposés, en revivant ainsi la vie des époques passées, — ce qui, en somme, n'est jamais qu'une moitié de vie, — à perdre de plus en plus une vie pleine et personnelle, une pensée claire et une volonté ferme; la synthèse spirituelle que nous nous efforçons de découvrir dans toutes les époques antérieures, nous sommes incapables de l'accomplir pour la nôtre.

Où notre faiblesse apparaît le mieux, c'est lorsque nous essayons de trouver une transition entre le passé et le présent, entre l'effort étranger et le nôtre. Dans le passé, nous nous sentons à l'aise, nous voyons nettement comment tout est arrivé, nous comprenons comment ceci est sorti, devait sortir de cela, nous poursuivons ces considérations jusqu'au seuil de l'époque présente; il n'y a plus qu'un petit pas à faire, et la liaison est faite, le produit du long travail des siècles peut se communiquer à nous et se transformer en notre propre vie. Mais, chose étrange, nous ne pouvons réussir à faire ce petit pas, le fossé subsiste, la science et la vie n'entrent pas en contact. Bien plus, le progrès du savoir historique fait obstacle à l'union de l'histoire avec la vie. Car, plus la science dégage nettement l'originalité des autres époques, et plus elle montre

que leur contenu est lié à des situations particulières, plus aussi elle trace entre elles et d'autres époques et façons de penser des limites précises, empêchant absolument une vie étrangère de s'infuser dans la nôtre. Ce conflit entre science et vie se manifeste également en ce que la recherche affectionne particulièrement des époques très éloignées, où elle célèbre ses plus éclatants triomphes. Car on s'occupe moins alors de savoir quel rapport il peut y avoir entre ces époques et notre propre vie; mais plus nous nous rapprochons du présent, et plus cette question se présente inévitablement, en même temps que notre incertitude devient plus pénible. L'abîme entre savoir et vie, entre les conditions préalables d'une vie spirituelle et cette vie spirituelle elle-même, n'est nulle part aussi profond que dans le domaine de la religion. Quels progrès a faits de nos jours la science des religions, avec quelle précision et quelle netteté se présentent à nous les grandes religions et leurs diverses phases, quelle plénitude de positivité dans ce domaine! Mais comme nous sommes sans défense contre cette positivité, comme elle nous sert à peu de chose pour nos propres convictions religieuses, pour notre propre vie religieuse, et combien grande est ici notre détresse! Et il en sera ainsi tant que nous ne trouverons pas la force de donner nous-mêmes une organisation à la vie; or, ce qui nous empêche de trouver cette force, c'est surtout l'histoire, qui nous fait nous attacher à une simple apparence de possession, qui, en nous faisant nous occuper continuellement de choses étrangères, nous déshabitue de la pensée et de la responsabilité personnelles, et remplace la vie par l'érudition.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'on voie de temps à autre surgir un mouvement passionné contre l'histoire et que, de nos jours aussi, une colère recommence à se déchaîner de plus en plus contre cet historisme qui énerve la vie, qui en fait une demi-vie. « Rejetez le

fardeau du passé et mettez la vie tout entière dans le présent, alors elle redeviendra jeune et vraie, alors seulement elle redeviendra votre propre vie ». Oui, mais il n'est pas facile de rejeter ce fardeau, et cette délivrance serait la perte de bien des choses auxquelles on ne peut guère renoncer. En réalité, l'histoire nous tient beaucoup plus solidement que ne le croient ses adversaires, elle nous tient même contre notre volonté. Car l'opposition est elle-même le produit d'une situation historique, et cela lui donne une nuance spéciale; sa négation vise des dommages particuliers, et son affirmation aussi porte le vêtement de l'époque particulière. Cette dépendance des mouvements antihistoriques eux-mêmes par rapport à l'histoire apparaît nettement dès que le cours des choses nous les a fait dépasser. Avec quelle rapidité par exemple l'*Aufklärung*, qui voulait se débarrasser de toute liaison historique et ne donner une forme à la vie qu'en partant d'une raison étrangère au temps, est-elle devenue elle-même une grandeur historique, une catégorie historique, et combien de choses en elle nous donnent l'impression d'un passé lointain, d'un document jauni par les siècles. Si l'on embrasse d'un coup d'œil l'ensemble de l'histoire, on peut y apercevoir comme un mouvement ondulatoire entre adhésion et hostilité, et l'on se convainc, en même temps, que la négation fait aussi bien partie de l'histoire que l'affirmation, et que les attaques passionnées contre l'histoire, avec leur penchant à affirmer le contraire de ce qu'elle a trouvé, ne donnent pas une véritable indépendance, et ne font, en somme, que changer la nature de la dépendance. — Quoi qu'il en soit, il y a une notable différence à ce que l'effort conscient de l'homme aille d'accord avec l'histoire ou se dirige contre elle. Dans ce dernier cas, la vie doit puiser uniquement dans le présent immédiat et ne reconnaître comme vrai que ce qui se présente avec une force persuasive à la pensée et au sentiment de

chaque individu. Mais ce détachement ne rend-il pas la vie trop étroite et trop pauvre? Ne devient-elle pas forcément superficielle et morcelée en phénomènes purement isolés, quand ce qui est actuel pour l'individu pur et simple est considéré comme la mesure de toutes choses? Cela ne cause-t-il pas un grave préjudice à l'autonomie intérieure, au caractère spirituel de la vie? L'*Aufklärung* nous en donne un exemple frappant. Celle-ci n'est pas arrivée, en effet, à un monde spirituel solidement établi et capable de se mesurer avec la nature; ceux même d'entre ses penseurs qui ont défendu avec le plus d'ardeur la supériorité de la vie de l'esprit sur la nature, n'ont cessé, dans l'édification de leur système, de retomber sous l'influence de certains concepts de nature, et l'une des raisons de ce fait est certainement qu'ils croyaient pouvoir faire peu de cas de l'histoire, de son riche contenu, de ses rapports fixes, de ses expériences fécondes en réflexions. Contre le monde illimité qui nous entoure du dehors avec une telle puissance, la vie intérieure ne semble pouvoir lutter que si elle entre en contact avec une vie supraindividuelle; or, pour cela, elle a absolument besoin de l'histoire. De plus, la tentative de placer la vie tout entière dans le présent ne doit-elle pas se détruire elle-même, puisque le présent ne cesse de changer, que l'aujourd'hui devient aussitôt un hier, si bien que, finalement, l'ensemble menace de s'évanouir dans un néant? Sans doute, il est un fait qui nous préserve des pires extrémités, à savoir que, comme nous l'avons vu, l'histoire tient l'homme, même contre sa volonté; mais, alors, n'en arrivons-nous pas à ceci que, dans la mesure où nous nous débarrassons de l'histoire, nous volatilisons la vie, et que, dans la mesure où celle-ci garde pour nous un contenu, nous affirmons, à notre corps défendant, cette même histoire dont il semblait indispensable, pour la force et la vérité de la vie, de secouer le joug?

Nous nous trouvons ainsi dans une situation extrêmement confuse, voire dans un intolérable dilemme : nous ne pouvons ni conserver l'histoire ni nous passer d'elle; nous nous perdons dans le vide lorsque nous en secouons le joug, et, quand nous nous soumettons à elle, nous tombons dans une vie qui n'est plus qu'une ombre. Le commun des hommes peut essayer de s'en tirer à l'aide de compromis, il peut se satisfaire de quelque chose d'intermédiaire entre la liberté et l'esclavage, mais une pensée plus énergique pénétrera l'impossibité d'un compromis et exigera que l'opposition soit surmontée. Mais une délivrance de l'histoire est-elle possible, qui soit en même temps une réconciliation avec l'histoire? La vie peut-elle atteindre à une suprahistoricité et, en même temps, laisser à l'histoire une valeur? Peut-on imaginer un type de vie qui n'oscille pas sans cesse entre le rationalisme du XVIIIe et l'historicisme du XIXe siècle, mais qui, en prenant une attitude originale, soit capable de reconnaître et, en même temps, de délimiter les droits de l'un et de l'autre? Cela ne peut certainement être atteint sans une profonde modification du point de vue primitif, sans d'énergiques développements de la vie; voyons si l'ensemble de notre étude nous offre pour cela des points d'appui [1].

1. Nous nous bornons ici à ce point principal et renvoyons pour le reste à notre exposition de la philosophie de l'histoire dans la *Kultur der Gegenwart* (volume : *Systematische Philosophie*). Les controverses nombreuses et passionnées qu'a soulevées cette question montrent bien, en tout cas, que le contenu de l'histoire et notre rapport à cette dernière sont redevenus incertains ; comment la philosophie de l'histoire aurait-elle pu, sans cela, reprendre dernièrement un si puissant essor, elle qui, tout récemment encore, était couramment considérée comme ayant fait son temps ?

b. — EXIGENCES ET PERSPECTIVES

La première question qui se présente à nous est la suivante : la vie humaine peut-elle, d'une manière quelconque, s'arracher à l'histoire et se dresser, indépendante, vis-à-vis d'elle ? La réponse à cette question dépend de l'opinion que l'on se fait sur l'ensemble de la vie humaine, elle contient nécessairement une affirmation relative à l'essence de cet ensemble. Si l'homme appartient tout entier à la nature — qu'il en soit une bonne partie, cela est hors de doute, — il reste abandonné sans ressource au torrent du temps et ne peut jamais parvenir à une vie personnelle. Si, de plus, il sortait de la nature seulement par certaines qualités qui n'auraient pas leur fondement dans l'ensemble d'une vie et d'un être, il pourrait peut-être arriver à quelque progrès, mais jamais à s'affranchir véritablement du temps. La seule chose qui le lui permette, c'est l'existence et la reconnaissance de ce monde autonome de l'esprit qui forme le principal objet de toute notre étude. Car, comme nous l'avons déjà vu dans le problème de l'évolution, l'élévation au-dessus du temps et une action venant d'un ordre de choses étranger au temps sont essentielles et indispensables à la vie de l'esprit. D'une façon générale, tout effort est dirigé ici vers quelque chose qui a une valeur en dehors du temps; jamais, ici, l'action et le succès sur le terrain de l'histoire ne peuvent fonder la vérité et le droit; la vérité veut, ici, être démontrée directement du point de vue d'une vie originelle. Ainsi, dans ce domaine, le passé ne peut jamais remplacer le présent, et jamais l'aujourd'hui ne peut sortir du hier comme le fruit naît de la fleur. Car ce que des époques antérieures ont engendré de vie spirituelle

ne continue pas à vivre du fait d'avoir existé; ici ne s'applique pas la loi d'inertie de la nature, loi d'après laquelle chaque chose demeure en son état tant que celui-ci n'est pas modifié par une action extérieure. Ce qui s'applique plutôt ici, c'est cette règle qui veut que tout ce qui n'est pas sans cesse transformé en vie et en action personnelles, décline aussitôt et de plus en plus. Cela veut dire aussi que toute vie de l'esprit doit sortir d'un présent immédiat, que tout obscurcissement de cette vie a pour résultat un affaiblissement de son caractère distinctif. A l'intérieur aussi de l'expérience humaine on voit nettement que c'est moins le passé qui juge le présent que le présent qui juge le passé, et que, par conséquent, l'image du passé se modifie continuellement suivant la nature spirituelle du présent. Combien ont varié les jugements sur l'antiquité classique, suivant ce que la vie de l'époque renfermait de problèmes et de besoins ! La scolastique y cherchait une culture profane pour compléter un ordre de vie religieux; la Renaissance y cherchait un appui pour son désir de vie et de beauté; l'*Aufklärung* appréciait en elle, autant du moins qu'elle l'appréciait, la clarté et l'utilité [1]; l'humanisme allemand, fuyant la complication de la vie moderne, se réfugiait vers elle comme vers une nature pure, simple et grande. L'antiquité présentait ainsi à chacune de ces tendances des faces différentes, mais il y avait et il y a encore bon nombre de gens à qui, malgré toute l'ardeur qu'ils mettent à l'étude, elle ne révèle et ne peut rien révéler au point de vue spirituel, parce qu'ils n'ont pas de vie personnelle à lui apporter. Tout est là, et la chose principale et décisive reste toujours la possession d'un présent, d'un présent marqué d'une empreinte spirituelle.

1. Leibniz (voir Foucher de Careil, *Lettres et opuscules*, II, introd. XXXIII) aimait les anciens pour « la clarté dans l'expression et l'utilité dans les choses ».

Mais cette empreinte, nous seuls pouvons la lui donner, nous qui vivons et agissons. Un présent spirituel ne nous échoit pas en partage, il faut que nous le formions nous-mêmes; il n'est pas non plus un pur instant, mais un affermissement vis-à-vis de l'instant, une vie supra-temporelle.

Nous ne pourrions jamais atteindre à une telle vie, et même tendre vers cette vie serait une folie, s'il n'existait pas un ordre éternel sous forme d'une nouvelle espèce de réalité et si cet ordre éternel n'était pas présent aussi d'une manière quelconque à l'intérieur du domaine de notre vie. Car de quel secours nous pourrait-il être s'il n'agissait aussi en nous? Sans cela, il est impossible de s'affranchir de l'histoire, tandis qu'en se tournant de ce côté on peut atteindre un point d'appui certain vis-à-vis d'elle. Comme nous avons été amenés, dans tous les problèmes, à reconnaître l'existence d'un monde de l'esprit, son exigence ici ne peut surprendre. Mais, en même temps, apparaît chez l'homme une immense complication : cet élément spirituel, dans lequel il doit en fin de compte avoir ses racines, est chez lui en opposition absolue avec l'état immédiat de l'existence. La vie de l'esprit est, avant tout, un système et fait entrer toute diversité dans de vastes ensembles, tandis que la vie humaine se divise en cercles individuels à l'intérieur desquels les phénomènes isolés tourbillonnent pêle-mêle; là, la force intérieure et la joie d'agir sont les ressorts de l'action; ici, règne l'instinct de conservation qui, lorsqu'il entre en contact avec la force spirituelle, dégénère facilement en un égoïsme sans bornes; avec l'éternité exigée par la vie de l'esprit se trouvent en contradiction la stricte dépendance où est l'homme par rapport au temps, le flux incessant de tous les phénomènes de la vie ainsi que la rapide disparition des individus; dans la vie de l'esprit, l'univers acquiert un contenu et devient un royaume de vie substantielle;

l'homme, au contraire, semble spirituellement vide et sans défense vis-à-vis de l'infini. Comment surmonter une pareille opposition?

Le premier moyen est certainement ce renversement intérieur de la vie, l'élévation au-dessus de la nature purement humaine, le recours à un point d'appui spirituel ; c'est ce que fait, en réalité, tout travail qui s'étend à l'ensemble et veut agir sur l'homme entier ; il n'y a ici qu'à comprendre dans son ensemble et à faire entrer dans notre pleine activité ce qui, avec mille effets divers, traverse notre vie. Mais ce renversement et ce nouveau point d'appui ne peuvent pas, à eux seuls, donner à cette vie nouvelle un développement suffisant. C'était exagérer les facultés de l'homme que de vouloir produire immédiatement toute spiritualité en partant d'elles et en y employant le plus d'énergie possible; cette tension exagérée s'est vengée par la pâle et fantomatique conception du monde, qui en fut le résultat. Maintenant que nous avons vu nettement les limites de l'homme, nous n'essaierons plus aussi à la légère de construire la réalité par une activité en l'air. Notre effort vers le développement d'une spiritualité supratemporelle a besoin d'un appui efficace; or, cet appui, l'histoire le lui fournit. Non pas, certes, l'histoire telle qu'elle se présente à nous, en bloc; car nous avons provisoirement renoncé à voir dans ce bloc un règne de pure raison, un parfait développement de la vie de l'esprit. Mais cela n'exclut pas qu'il s'accomplisse à l'intérieur de l'histoire une certaine révélation de la vie de l'esprit, que l'on puisse distinguer de l'histoire exotérique une histoire esotérique, de l'histoire purement humaine une histoire de l'esprit; dans cette dernière peut se faire jour une vie autonome de l'esprit qui, à travers tout le changement des temps, se fait entendre de nous et peut seconder notre propre effort. Cette vie de l'esprit apparaît de la manière la plus sensible à certains

points culminants, que l'on appelle classiques, parce que l'activité créatrice y est supérieure au temps pur et simple et à l'homme pur et simple. Ce qu'il y avait en eux de véritablement grand; ce n'étaient pas certaines pensées et tendances, mais une nouvelle espèce de vie s'opposant aux fins et aux opinions habituelles: il s'opérait ainsi un renversement, et, par là, s'ouvraient des sources de vie spirituelles, des forces et des nécessités spirituelles. et l'homme était affranchi de tout ce qui est purement humain. Sans doute, cela n'excluait pas une solidarité avec le reste de la vie, de multiples préparations, un rapport étroit avec la situation historique, mais ce qui constituait l'essence de ces époques classiques ne fut jamais une simple addition, un simple développement d'éléments déjà existants. Il s'opérait plutôt une rupture et un renversement, le recours à un nouveau point d'appui, l'acquisition d'un nouveau domaine de vie, l'édification d'une réalité spirituelle. Aussi ces périodes apportaient-elles avec elles de graves ébranlements, et si elles ont triomphé, c'est par la lutte et la douleur; leurs premiers combattants ont été des martyrs, même là où le martyre n'était pas précisément sanglant. Le succès extérieur que remporte finalement ce qui est grand ne signifie pas non plus un pur triomphe ni une transformation de la situation humaine. Car ce succès est à la fois un rabaissement au niveau de l'existence humaine et une adaptation à la mentalité mesquinement humaine; en tout cas, ce qui est grand ne s'impose ici que par quelques actions isolées et non par l'ensemble de son être. Ainsi, au fond, l'opposition subsiste, mais masquée; véritable spiritualité et conduite purement humaine demeurent en lutte violente à travers toute l'histoire.

Mais une vie autonome de l'esprit n'apparaît pas seulement sur des points isolés; ces points cherchent à se réunir pour édifier finalement un domaine qui embrasse

tout. Il se produit ainsi de graves complications et de violents conflits. Dans l'état de choses humain, toute manifestation de la vie de l'esprit a des limites mesurées; comme elle n'attaque le problème que sur un point particulier et ne le résoud que dans un sens particulier, elle ne peut pleinement satisfaire l'ensemble de la vie de l'esprit, ensemble qui agit du tréfonds de l'homme; il doit se produire finalement un mouvement contraire, qui fait surgir de nouveaux développements. Ceux-ci, à leur tour, n'apportent pas seulement de nouvelles vues et de nouvelles tendances, mais un élargissement et un approfondissement du processus de la vie; c'est le processus de la vie et, avec lui, la réalité spirituelle qui croissent par le mouvement des siècles; il s'accomplit dans ce mouvement des révélations de vie spirituelle, qui ne sont pas un produit de la pure réflexion, mais qui parlent avec la puissance de la positivité, d'une positivité, il est vrai, d'ordre spirituel et que l'on ne peut, par conséquent, s'assimiler que par une spontanéité.

Si peu que cette manifestation de vie spirituelle occupe toute l'étendue de l'existence humaine, elle exerce un pouvoir à l'intérieur du travail spirituel et lui indique une hauteur qu'il doit atteindre s'il veut être véritablement fécond et pleinement satisfaisant. Ce qui reste en arrière de ce niveau de l'évolution historique universelle peut bien émouvoir et entraîner les hommes pendant quelque temps, mais il finira par se heurter à une résistance supérieure et par être jugé insuffisant; ce niveau de l'évolution historique universelle exerce une action négative en interdisant comme insuffisantes certaines solutions, et une action positive en posant certains problèmes et en donnant certaines impulsions. Ainsi, l'ensemble de l'humanité ne peut se contenter d'aucune forme de vie qui ne s'assimile pas la profondeur d'âme et le sérieux moral apportés par le christianisme, mais non plus d'aucune

qui dédaigne cet affranchissement du sujet et ce gain d'une infinité intérieure qui sont les conquêtes de l'époque moderne.

Il y a par conséquent dans l'histoire, considérée au point de vue spirituel, des indications, des invitations, des possibilités: celles-ci ont besoin d'être assimilées et vivifiées, afin de devenir pour nous de pleines réalités, mais elles ne peuvent l'être qu'en tant que cet élément spirituel, bien qu'il doive son existence à des nécessités du temps, est, de par sa nature, indépendant du temps et, par conséquent, immuable; il suffit de saisir dans sa force et dans sa particularité cet élément indépendant du temps, et alors il peut devenir pour nous un présent vivant, alors l'histoire n'est plus une simple succession et ce qui est antérieur n'est plus une simple préparation de ce qui est postérieur : au contraire, tout ce qui est grand possède alors une valeur en soi ainsi qu'une impérissable vérité, et l'on peut, au delà de la multiplicité, tendre vers un ensemble. Quand l'histoire, cessant d'être un simple torrent d'événements, devient ainsi la lente manifestation d'un monde de l'esprit et l'acquisition d'un présent supérieur au temps, le désir d'une vie spirituelle pleine de contenu peut trouver en elle le plus solide appui. Il s'agit seulement de pénétrer du temporel jusqu'à l'éternel, et de dégager, de ce qui est à première vue un chaos, une histoire de l'esprit.

Mais cette tâche a ses conditions imposées; elle exige d'abord l'action d'une profondeur de vie qui dépasse la forme d'existence immédiate, d'un ensemble qui dépasse les fonctions particulières. Car ce n'est qu'ainsi que peuvent surgir, dans les mouvements de l'histoire universelle, des types de vie caractéristiques, de puissants courants de vie, qui ne restent pas liés à la particularité de leur origine visible, mais qui agissent au delà, dans l'ensemble, qui agissent d'une façon bien marquée, non pas

vague et générale. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut reconnaître, dans le changement des phénomènes, une unité interne et introduire celle-ci dans le présent.

Mais, pour cette introduction et cette assimilation, il faut en outre que l'époque développe une vie autonome de l'esprit; et, pour cela, il faut qu'elle se concentre fortement en elle-même, qu'elle comprenne sa tâche historique, qu'elle saisisse le point saillant de son propre effort, qu'elle dégage énergiquement ce qui peut être atteint en elle de spiritualité autonome et de supériorité au temps, qu'elle s'élève, elle aussi, et d'une manière certaine, au-dessus du simple changement des phénomènes. Il faut que nous nous pénétrions nous-mêmes pour voir ce qu'il y a de caractéristique chez autrui, pour apercevoir ce qu'il y a d'éternel en nous-mêmes, pour amener les autres temps et l'ensemble de l'histoire à leur contenu éternel. Ici surtout, on ne donne qu'à celui qui possède; ici surtout, il est clair que le passé, s'il peut élever le présent ne peut jamais le remplacer.

Lorsqu'on découvre ainsi dans tout le mouvement de l'histoire une tâche générale, lorsqu'on marche ainsi, à travers toutes les modifications opérées par le temps, vers une vérité supratemporelle, l'aspect total de la vie doit changer. Nous ne sommes plus, alors, emportés sans défense par le torrent du temps, nous pouvons au contraire lui résister, et, par la participation à une vérité éternelle, trouver le calme et la solidité. Le processus de la vie prendra alors, à travers les expériences de l'histoire, un contenu toujours plus riche et deviendra de plus en plus concret; la vie de l'esprit elle-même nous apparaîtra plus nettement, la nature et la situation particulières de l'humanité s'éclaireront, et dans tout cela se développeront un type caractéristique et une nature permanente de notre être spirituel. La solidité que la vie humaine acquiert ainsi dans son fond le plus intime lui

donne une supériorité sur le mouvement pur et simple; même dans le changement elle prendra surtout conscience d'elle-même et se fortifiera dans sa nature particulière. Sans doute, les ébranlements de la vie historique ne cesseront pas de s'étendre jusqu'à la dernière base et de transformer en problèmes pour l'homme ce qui semblait assuré; sans doute, ce qui agit en nous d'éternel peut s'introduire dans la particularité des époques et être contraint de s'y adapter; cependant, il se produit un changement fondamental quand, par la participation à un monde spirituel supérieur au temps, quelque chose d'éternel est assuré dans l'essence de notre vie, quand la tâche consiste surtout à faire entrer dans notre activité cet élément éternel et à transformer en notre pleine possession ce que notre être spirituel réquiert de nous. Car on peut désormais s'efforcer de distinguer dans l'histoire ce qui est éphémère de ce qui est éternel, et d'en tirer un présent spirituel; elle n'apparaît plus comme un tout qui a sa fin en lui-même, mais simplement comme un aspect de la vie et de l'être, aspect qui n'acquiert un contenu spirituel et un sens quelconque qu'en le rapportant à un ordre supratemporel.

Impossible dès lors de revenir jamais à l'ancienne attitude qui croyait pouvoir saisir d'un seul coup l'éternel et le développer pleinement; le calme ainsi acquis nous apparaît comme un engourdissement, comme un reniement du présent vivant en faveur d'un passé mort. Mais il ne s'ensuit pas que nous devions tomber dans la moderne volatilisation de tout ce qui existe, que nous devions décomposer la vie en instants isolés, renonçant ainsi à toute cohésion interne, à toute unité supérieure. Car, si notre union avec un monde de vérité supratemporelle permet de dégager un caractère spirituel et de transformer notre vie par une évolution créatrice de notre être, nous pouvons prendre notre principal point d'appui

dans l'éternel, marcher à travers tout le temps vers une réalité supratemporelle et, parmi tout le mouvement, maintenir quelque chose de stable et de supérieur. Le passé n'est plus alors un simple passé, il peut devenir une partie d'un présent supratemporel et demeurer ainsi une affaire de vie personnelle et de travail incessant.

La science doit tirer de cette conviction une façon particulière d'envisager les phénomènes historiques, laquelle voit et cherche dans le temporel le permanent et, dans le détail, l'ensemble. C'est ce qu'a fait, par exemple, Ihering dans son grand ouvrage sur l'esprit du droit romain, et cela avec une pleine conscience de la façon de procéder. Son sujet est « non pas le droit romain, mais le droit, étudié et rendu sensible dans le droit romain » (3e édit., Introd., IX) et il se donne par conséquent pour tâche « de distinguer ce qui est passager et purement romain de ce qui est éternel et général » (I, 15). Certes, une étude philosophique de ce genre ne peut être que le terme d'un long travail scientifique, mais celui qui voudrait la repousser par une crainte pusillanime de ses dangers, à celui-là s'appliquerait la célèbre parole de Hegel au sujet de la métaphysique : il veut un temple sans sanctuaire.

Cette nouvelle manière s'étend aussi dans la vie de l'individu et la fait apparaître sous un nouveau jour. L'existence n'est, pour l'individu, une fuite incessante de phénomènes que lorsqu'il manque d'une vie intérieure autonome, lorsqu'il ne parvient pas à un monde de vie personnelle et d'individualité spirituelle. Car, là où il en est ainsi, là où, par suite, l'événement extérieur peut se transformer en un événement intérieur et l'homme prendre conscience d'un moi spirituel dans son action et dans sa destinée, là, tout ce qui nous fait agir ne passe pas devant nous comme une ombre pour tomber ensuite dans l'abîme du néant; cela peut, au contraire, prendre

racine en nous, développer quelque chose de permanent et entrer dans un présent supratemporel. Assurer à la vie un présent plein de contenu et, ainsi, la fortifier vis-à-vis de l'instant, cela reste le but principal; dans un tel présent continue à agir tout ce qui, amour et souffrance, bonheur et malheur, fut une partie de notre vie intérieure et personnelle. C'est pourquoi les hommes à l'esprit vigoureux ont toujours dédaigné les lamentations sur la fuite du temps, puisqu'il ne dépend en somme que de nous-mêmes de nous soustraire à cette fuite et de placer notre vie dans l'éternel. « Je plains les gens », dit Gœthe, « qui font tant de bruit au sujet de la fragilité de l'existence et qui se perdent dans les réflexions sur la vanité des choses terrestres; ne sommes-nous pas précisément dans cette vie pour rendre éternel ce qui est éphémère? » De même, nous ne pouvons trouver juste la célèbre parole de Dante, que la plus grande misère consiste à se rappeler dans le malheur le bonheur passé. Car, si le bonheur était un bonheur véritable, il est indestructible et continue, à travers tout malheur, à agir avec une présence vivante.

Les phases naturelles de la vie, elles aussi, enfance, jeunesse, âge mûr, vieillesse, cessent d'apparaître, dans une telle conception, comme une simple succession. Ces phases ne s'épuisent pas complètement en elles-mêmes, pas plus qu'elles ne se bornent à préparer des phases ultérieures; chacune reste intérieurement présente dans la vie et agit sur l'ensemble de celle-ci. C'est pourquoi est si importante une jeunesse fraîche et joyeuse, une véritable jeunesse; elle est quelque chose de plus qu'un objet de souvenir sentimental, elle peut demeurer une partie d'un présent ultérieur, une intarissable source de vie.

L'homme n'est donc pas un être purement temporel; il est plutôt, comme le croyaient de profonds penseurs du

moyen âge, à la limite, à l'horizon entre temps et éternité et il participe de l'un et de l'autre. Le temps est pour nous moins une rigide destinée qu'un problème; mais la mesure dans laquelle la vie le surmonte et atteint à un présent supratemporel dépend avant tout de la force spirituelle qu'elle y peut consacrer; c'est de nous-mêmes qu'il dépend finalement que le centre de gravité de notre existence soit dans l'éphémère ou dans l'éternel. Mais une condition indispensable pour cela, c'est la réalité et la présence intérieure d'un monde spirituel; même l'agitation la plus passionnée du pur sujet ne peut jamais atteindre un contenu spirituel et, par là, une supériorité au temps, et, en même temps, toute œuvre de création demeure, pour l'homme, soumise à la réception d'influences invisibles.

D'après tout cela, notre refus d'admettre l'historisme dispersant et énervant ne signifie nullement une rechute dans le rationalisme. Certes, nous reconnaissons volontiers que, s'il nous fallait choisir, nous préférerions le rationalisme; car, si étroite et exclusive que puisse être la vie qu'il développe, c'est cependant une vie et un vouloir personnels, tandis que l'historisme se contente de reproduire une vie étrangère. Mais il reste bien des points sur lesquels nous nous séparons du rationalisme. L'exagération du sentiment qu'il avait de sa force ne lui permettait pas d'apprécier toute l'importance de sa tâche; dans sa méconnaissance de l'écart considérable entre l'existence immédiate et la profondeur de l'être humain, il croyait n'avoir qu'à se baisser pour ramasser ce qui ne pouvait être obtenu en réalité que par des approfondissements et des bouleversements décisifs; il n'aurait pu attendre d'une élucidation tout salut, s'il n'avait cru que la raison existe déjà dans notre sphère d'existence dont elle n'a qu'à être dégagée. Ceci fut d'ailleurs l'erreur, non seulement du rationalisme, mais des temps modernes, de faire consister l'essence de la vie de l'esprit dans la simple

élévation de l'existence à la conscience ; autour de nous semblait agir, mais dans la dépendance et dans l'obscurité, ce qui parvient en nous à une pleine liberté et clarté. Car les grandes résistances et complications de notre conception du monde n'étaient pas plus appréciées que le processus de vie ne pénétrait, dans leur domination, jusqu'à la profondeur nécessaire. La chose se présente tout autrement quand la vie de l'esprit est conçue non pas comme un éclaircissement de la nature, mais, avec son caractère substantiel, comme une espèce de vie essentiellement nouvelle. Si, par là, la difficulté d'une conciliation est encore considérablement accrue, l'histoire y gagne aussi en importance ; mais il ne faut pas chercher à la transformer en un règne de pure raison, il faut se contenter d'y découvrir quelque manifestation de la raison.

L'*Aufklärung*, elle aussi, était peu disposée à reconnaître l'histoire par ce fait que l'intelligence qui, chez elle, avait la direction de la vie, a de la vérité une conception beaucoup trop étroite et trop intolérante. Une vérité purement intellectuelle veut avoir immédiatement une valeur exclusive, et des éléments divers n'y peuvent coexister pacifiquement ; rendre justice au présent signifie ici donner tort à tout le passé. Quel changement décisif se produit lorsqu'on opère une transposition de l'intellectuel au spirituel, lorsque dans l'histoire ne se rencontrent pas seulement des théories et des opinions, mais des développements de vie et des complexus de vie, lorsqu'on ne lutte plus en elle pour des images de la réalité mais pour des réalités elles-mêmes, c'est ce qu'ont montré suffisamment, croyons-nous, les pages précédentes.

Ce qui est décisif ici, c'est toujours la conquête d'un présent supratemporel et la transformation radicale de la vie qui en est la conséquence. Car ce n'est qu'ainsi que l'histoire peut devenir quelque chose de plus qu'une affaire de recherche savante, ce n'est qu'ainsi que l'on

peut empêcher l'extension illimitée du devenir et, partant, de la considération historique, d'engendrer un relativisme destructeur. La victoire d'une attitude historique est bien le plus grand triomphe de toute la science moderne. Non seulement dans la structure de l'univers et dans les formes organiques cette attitude fait comprendre par le devenir toute la réalité actuelle, mais elle s'étend jusque dans les processus les plus élémentaires de la nature inanimée, vu que, même dans le domaine de la physique, les phénomènes se produisent selon une suite déterminée et dont on ne peut arbitrairement changer l'ordre. Quant à l'existence humaine, nous avons d'elle une image beaucoup plus claire depuis que nous considérons le présent comme le dernier anneau d'une longue chaîne, depuis que non seulement nous reconnaissons comme variables, dans les principales tendances de l'effort, bien des choses qui jadis passaient pour fixes, mais que nous comprenons aussi combien l'homme dépend, jusque dans sa nature psychique, de la particularité de son époque, et combien des époques différentes eurent des hommes différents. Par là, s'ouvre à nous une infinie richesse de vie, et la compréhension devient beaucoup plus précise en s'ajustant à cette richesse[1]. Nous pouvons saluer tout cela comme un

1. Rappelons seulement Dilthey et ses fines caractéristiques des hommes des divers siècles; n'oublions pas non plus ici les études de Lamprecht. L'état psychique de notre époque est traité entre autres par R. Baerwald dans *Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes* (publication de la *Gesellschaft für psychologische Forschung*). Mais le problème de la dépendance de l'homme par rapport à son époque a de tout temps occupé les penseurs et est devenu, dès le XVIIe siècle, une question très controversée. Ne pouvant traiter ici ce sujet plus à fond, nous ne citerons qu'un passage du *Philos. Lexicon* de Walch (1er édit. de 1726), article *Sitten*, p. 2377 : « Or, comme cette modification (des mœurs) s'opère presque sans que l'on s'en aperçoive, et que nous ne la remarquons d'ordinaire que lorsque telle ou telle coutume a cessé d'être à la mode à telle ou telle époque, on a l'habitude d'attribuer cela au temps. C'est ainsi que quelques uns ont imaginé un *genium seculi* qui dirige les âmes des hommes et transforme leurs mœurs selon les époques. Cette opinion se trouve chez Barclajus qui, dans son *Icon animor.*, page 505 (l'*Icon animorum* de John Barclay parut en 1614) dit : « Omnia secula

considérable élargissement de notre horizon, comme une délivrance de notre assujettissement à une époque particulière. Mais le gain réalisé dans le savoir peut devenir une perte pour la vie si l'on ne réussit pas à opposer à cet élargissement un affermissement, et à l'augmentation du temps un renforcement de ce qui est éternel. L'histoire doit rester pour nous un moyen, sans jamais devenir une fin. Sans doute, avec cette conviction, notre sphère d'existence aura l'air beaucoup plus inachevée qu'elle ne le paraissait au rationalisme et à la philosophie constructive de l'histoire, mais qui nous dit que la vie se borne à nous, et de quel préjudice peut être cette conception plus modeste, si au rabaissement de l'homme correspond une élévation de la réalité et si la vie gagne en profondeur en se présentant avec moins de simplicité?

Appendice : Le concept de modernité.

Le concept de modernité occupe et divise tellement les esprits qu'il est indispensable de l'étudier et de l'élucider quelque peu. Pour cette élucidation, il faut d'abord faire l'histoire du mot, histoire sur laquelle règnent des opinions très confuses, sinon erronées.

Le problème sur le fond remonte naturellement beaucoup plus haut que l'expression elle-même : partout où l'on avait à délimiter ce qui était particulier à l'époque présente, on a trouvé des termes pour le faire [1].

Mais avec *moderne* naquit une expression qui

genium habent, qui mortalium animos in certa studia solet inflectere ». Avec lui s'accordent l'auteur anonyme de la *Germaniam milite destitutam*, et l'écrivain connu sous le nom de Pater Firmanius, qui donna à l'un de ses livres, paru en 1663 à Paris, le titre de *Seculi genius* ».

1. C'est ainsi qu'Aristote emploie à diverses reprises l'expression οἱ νῦν. Dans sa *Met.* (992 a, 33) il caractérise nettement les platoniciens de son époque : γέγονεν τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία ; de même, 1069 a, 26 : οἱ μὲν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν· τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχάς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν· οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ' ἕκαστον, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν σῶμα.

demeura et dont il est intéressant de suivre un peu l'histoire. Le mot (dérivé de *modo*, à l'instant, maintenant) est d'un emploi particulièrement fréquent là où l'on prend conscience de modifications intérieures qui divisent les hommes. Alors, le partisan de ce qui est nouveau s'appelle moderne pour témoigner de sa supériorité sur ceux qui restent tenacement attachés à l'ancien état de choses ; quant à l'adversaire, il fait de cette expression un mot injurieux destiné à caractériser quiconque s'abandonne, sans retenue et sans piété, aux fugitives impulsions du moment. L'histoire du mot permet de voir à quelle époque la controverse atteignit son plus haut degré et sur quel point les esprits furent principalement divisés.

Cette expression apparaît, à l'époque de transition entre l'antiquité et le moyen âge. chez le grammairien Priscianus, qui enseignait au VIe siècle, et chez Cassiodore, fonctionnaire de Théodoric, mort vers 575 [1]. On la rencontre çà et là dans les siècles suivants [2]. *Moderne* ne devint véritablement un terme de polémique que depuis la fin du XIe siècle, et principalement dans le domaine de la logique : il servait notamment à désigner les nominalistes, c'est-à-dire ceux qui ne reconnaissaient aucune réalité objective aux concepts de la pensée [3]. Mais on appelle aussi *modernes* d'autres individus, et même simplement les savants de l'époque [4]. Le mot prit une signification

1. Cassiodore (*Variarum*, 4, 51) recommande un architecte comme « antiquorum imitator, modernorum institutor ».

2. Un article des *Historisch-politische Blätter* (139, mai 1907), cite une lettre de l'abbé Benoit d'Aniane (écrite entre 800 et 821), où il est dit : « Unde apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos [i]ste syllogismus delusionis, ut dicant trinitatem sicut personarum ita esse substantiarum. » *Mon. Germ. hist. Epist. Carol. Aevi*, t. II, 563.

3. Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, II, 82) cite le passage le plus ancien où les nominalistes soient appelés *moderni* : « non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boethii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat » (il s'agit de Othon, évêque de Cambrai à partir de 1106).

4. Il est sans intérêt d'entrer ici dans plus de détails ; nous renvoyons pour cela à Prantl (voir par exemple II, 116 s., 195, 241).

plus profonde et plus accentuée lorsque, à partir de Jean de Salisbury, les aristotéliciens du XIIIe siècle (notamment les grands dominicains comme Albert le Grand et saint Thomas, celui-là même auquel se rattache maintenant tout ce qui est antimoderne) furent appelés des *modernes* par opposition à la façon de penser représentée par la théologie franciscaine [1] et où dominaient davantage Platon et saint Augustin. Cette façon de penser « moderne » apparaissait à ses adversaires comme une submersion de la théologie par des soucis et des subtilités dialectiques [2]. Plus tard, le concept et l'expression de modernité sont appliqués à Okkam et à son école; « la doctrine d'Okkam demeura la théologie *moderne* jusqu'à l'époque de Luther [3] », et Luther lui-même s'en déclarait partisan. Mais on trouve aussi ce mot dans une autre signification. Les « Frères de la vie commune » défendaient, par exemple, une « devotio moderna » et entendaient par là une dévotion qui, à côté de la tenue extérieure, accentuait fortement l' « Innigkeit », la profondeur du sentiment; un des ouvrages de Johannes Busch est intitulé *Liber de origine devotionis modernae* [4].

Le moyen âge disparaît et la Renaissance ouvre un monde nouveau. Mais il faut attendre longtemps avant que ce qui se passe dans les esprits s'élucide pour la conscience et prenne des désignations fixes. *Moderne* ne pouvait naturellement pas signifier pour la Renaissance une

1. Roger Bacon appelle Alexandre de Hales et Albert « duo moderni gloriosi » (voir l'article *Scholastik* de Seeberg dans la *Realenzyklopädie* de Herzog).

2. Simon de Brion, ce légat du pape qui prit une grande part aux agitations dont l'Université de Paris fut alors le théâtre, blâme la « moderna curiositas quae plus solito innumeras multiplicat quaestiones ». (Voir l'excellent ouvrage de Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle*, 1899. CCVIII, note 1.)

3. Voir Seeberg, dans la *Realenzyklopädie* de Herzog, 3e édit., XIV, 279.

4. Voir l'article de Gustav Boerner, *Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Deutschland*, dans les *Deutsche Geschichtsblätter*, juin 1905. Cf. notamment pp. 244-245.

nouvelle manière par opposition à l'antiquité, mais seulement une nouvelle façon de traiter cette dernière ; comme, en même temps, l'usage médiéval de la langue subsistait, des significations diverses se croisaient pêle-mêle. C'est ce qui se voit nettement dans les *Epistolae obscurorum virorum*[1]. Mais à mesure que les temps modernes prirent, avec le commencement du XVIIe siècle, une plus grande autonomie et une plus forte conscience d'eux-mêmes, les savants devaient être poussés à distinguer nettement ce qui était propre à leur époque de tout ce qui lui était antérieur et, partant, à ordonner et à diviser l'histoire universelle autrement que précédemment. Ce fut, sans doute, l'essor des sciences naturelles et le merveilleux développement de la littérature française qui contribuèrent principalement à donner à cette époque la conscience d'être quelque chose de nouveau et de supérieur à toutes les époques antérieures. De là résulta notamment l'opposition entre *anciens* et *modernes*. Le fameux livre de Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes* (1688 s.), qui traite ces expressions comme ayant déjà acquis droit de cité dans la langue, est caractéristique du sentiment qu'avait de sa valeur la seconde moitié du XVIIe siècle[2]. L'opposition une fois créée, les réflexions sur la nature

1. Ici, *modernus* ne signifie parfois rien d'autre que nouveau (« modernus episcopus », « modernus imperator »); l'ancienne signification, provenant de la controverse des écoles logiques, se maintient également (« antiqui et moderni »); mais, la plupart du temps, *modernus* désigne les partisans de la nouvelle façon de penser humaniste, par exemple « poetae moderni », « ex quo in Erphordia sumus moderni »; « artista de via modernorum ». Souvent, l'expression ne se rencontre pas.

2. Citons seulement quelques passages du premier dialogue de cet ouvrage : « Je prétens que nous avons aujourd'hui une plus parfaite connaissance de tous les arts et de toutes les sciences qu'on ne l'a jamais eue ». — Ailleurs, il parle du « progrès prodigieux des arts et des sciences, depuis cinquante ou soixante ans ». Plus loin : « Il ne faut que lire les journaux de France et d'Angleterre et jetter les yeux sur les beaux ouvrages des académies de ces grands royaumes pour être convaincu que depuis vingt ou trente ans il s'est fait plus de découvertes dans la science des choses naturelles que dans toute l'étendue de la savante antiquité.

distinctive de l'antique et du moderne ne devaient pas tarder; on sait quel mouvement cela a provoqué et que Schiller notamment a consacré à la définition de ces concepts une étude étendue et approfondie.

D'autre part, le moderne avait à établir ses limites vis-à-vis du médiéval, et, pour cela, il fallait que le concept même de moyen âge fût créé. Or cela ne se fit qu'assez tard. Bernheim remarque à ce propos (*op. cit.*, p. 69) : « La tradition continua longtemps encore à exercer son pouvoir, en dépit d'attaques isolées. Sleidan, le fameux historien de Charles-Quint, intitule encore sa chronique *De quattuor monarchiis*, et, malgré tous les symptômes de dissolution du Saint Empire Romain cités par lui, il persiste à croire que ce dernier subsistera, parce que, dit-il, une cinquième monarchie terrestre universelle est, d'après la prophétie de Daniel, impossible. C'est au XVIIe siècle que l'on introduisit pour la première fois dans la matière historique une division utilisable. Les philologues et les littérateurs notamment éprouvaient le besoin de donner une expression fixe à l'évidente différence qui existait entre la langue et la littérature classique et médiévale d'une part, et d'autre part entre cette dernière et la culture littéraire depuis la Renaissance, et ainsi se forme la dénomination de *media aetas* ou *medium aevum* pour l'époque littéraire qui va d'Auguste ou des Antonins jusqu'au XVe siècle. Ce fut un professeur de Halle, Christoph Cellarius (1634-1707) qui, dans ses compendiums, appliqua ce principe de division à l'histoire en général, en distinguant l'*Historia antiqua* jusqu'à Constantin le Grand (et non pas seulement jusqu'à Auguste parce que, comme il le déclare expressément, la floraison intérieure et extérieure de l'Empire romain s'étend bien au delà du siècle d'Auguste), l'*Historia medii aevi*, jusqu'à la conquête de Constantinople par les Turcs, et l'*Historia nova*. Et cette division s'imposa peu à peu, mais non sans de

vives résistances »[1]. Le sens de moderne était ainsi délimité par rapport au moyen âge ; suivre les destinées ultérieures de ce mot jusqu'à notre époque nous conduirait trop loin et ne rentre nullement dans notre tâche. Il suffit d'avoir vu que l'expression de *moderne* est beaucoup moins moderne qu'on ne le croit d'ordinaire, et que le concept est de nature très élastique.

Arrêtons donc là l'histoire de l'expression et parlons un peu de l'idée. Si le concept de modernité provoque tant d'agitation et de controverses, cela provient, en fin de compte, de ce que, pour un heureux progrès de l'œuvre de civilisation, il est nécessaire à la fois de maintenir ce qui est ancien et de faire surgir quelque chose de nouveau. Il nous serait bien difficile d'avancer s'il nous fallait sans cesse recommencer, si notre travail ne prenait pas sûrement possession d'instruments appropriés et des voies les plus faciles, si beaucoup de choses, qui sont des plus aptes à favoriser la pleine expansion d'une activité consciente, n'étaient pas formées dans le domaine de

1. On ne sait guère avec quelle lenteur cela se fit et combien de controverses surgissent encore à ce sujet, même de nos jours. Dans un article publié par Georges Goyau, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1907, sur l'éminent historien belge Godefroid Kurth, on lit, à propos de l'attitude de l'Académie française à l'égard de l'expression de *moyen âge* : « Les cinq premières éditions du dictionnaire de l'Académie française contiennent au mot « moyen âge » l'article suivant : „ On appelle autheurs du moyen âge les autheurs qui ont écrit depuis la décadence de l'empire romain jusque vers le xe siècle ou environ. " C'est seulement dans la 6e édition (1835) qu'on lit : „ Moyen âge, le temps qui s'est écoulé depuis la chute de l'empire romain, en 475, jusqu'à la prise de Constantinople par Mahomet, en 1453. " « Kurth lui-même combat énergiquement le concept et l'expression de « moyen âge ». Dans son écrit intitulé *Qu'est-ce que le moyen âge?* il soutient qu'il n'y a dans l'histoire qu'une unique grande coupure, produite par l'entrée en scène du christianisme, et c'est pourquoi son grand ouvrage sur *Les origines de la civilisation moderne* (3e édit., 1898) traite le moyen âge comme le début du monde moderne. Dans le premier écrit que nous venons de citer, il dit : « Loin que le moyen âge soit intermédiaire entre la civilisation antique et la civilisation moderne, le moyen âge est lui-même le commencement de la civilisation moderne. Loin qu'il faille faire descendre le point de départ de celle-ci aussi bas que l'époque de la Renaissance, il faut constater au contraire qu'elle sort du christianisme ».

l'inconscient et de l'habitude, laissant le temps libre pour une action créatrice qui marche de l'avant. Combien utile et même indispensable est, par exemple, pour la philosophie le riche trésor de concepts et de termes techniques accumulé par tout le travail des siècles! Mais il y a plus. Tout ce qui a été atteint de vérité et de contenu spirituel ne pouvait gagner la conviction et l'adhésion des hommes qu'en s'élevant au-dessus de tout changement du temps et en repoussant toute modification; toutes les fois que nous possédons quelque chose de véritablement vrai, nous sommes au-dessus de l'écoulement du temps. C'est de cette pensée que sont sortis les vers célèbres de Gœthe* :

> La vérité était depuis longtemps trouvée
> Et des nobles esprits elle a uni la troupe;
> La vieille vérité, saisis-la!

Cela justifiait la haute estime en laquelle on tenait ce qui était ancien, ainsi que l'exigence d'y rattacher étroitement le travail personnel en évitant toute brusque rupture [1].

Mais à cela les partisans du nouveau opposent maint argument. Ce qui est spirituel ne se transmet pas aussi simplement d'une époque à une autre que les choses extérieures; il faut qu'il soit toujours de nouveau assimilé et

1. Il résulta de là, dans la philosophie, l'idée d'une « philosophia perennis », idée qui, préparée déjà par la scolastique, fut défendue avec une énergie particulière par Agostino Steuco (il écrivit *De perenni philosophia libr. X*, Bas., 1542); Leibniz reprit l'expression, mais en modifia le sens par la conception d'une évolution continuellement progressive. Au XIXe siècle, Trendelenburg surtout a défendu de nouveau, et d'une manière originale, l'idée de la continuité du travail philosophique : « La philosophie », dit-il, « ne recouvrera son ancienne puissance que si elle acquiert de la stabilité, et elle ne parviendra à cette stabilité que si elle croit de la même façon que les autres sciences, si elle se développe continuellement, si, au lieu de recommencer et de finir sans cesse dans chaque cerveau, elle reçoit et poursuit historiquement les problèmes ». (Préface à la 2e édit. des *Log. Untersuchungen*, p. VIII).

* *Vermächtnis*, dans les poésies philosophiques intitulées *Gott und Welt*. N. d. T.

reconnu, et il est presque inévitable qu'il se produise dans l'assimilation une certaine modification. Même là où l'état extérieur reste le même, le rapport et l'évaluation des diverses parties peuvent facilement se modifier, on verra dans ce qui est ancien quelque chose d'autre, on fera d'une autre de ses parties la chose principale. A cela s'ajoutent de nouvelles situations qui posent de nouveaux problèmes; l'homme ne peut devenir capable d'affronter ces derniers sans une tendance interne vers un but nouveau; des civilisations disparaissent, des peuples nouveaux surgissent, doués d'une nouvelle nature psychique; comment tout cela resterait-il sans action sur l'état de la vie spirituelle? De plus, est-il absolument certain que la vie traditionnelle soit une vérité intangible et que la voie dans laquelle nous nous sommes engagés nous conduise droit au but? Peut-il même y avoir une vie véritable sans une décision personnelle, une décision personnelle sans des doutes et des luttes, sans des transformations et des développements?

Ce qui se produit de modifications peut d'abord sembler situé à l'intérieur d'un monde intangible, et même la modification demeure longtemps sans être ressentie. Mais il arrive un moment où l'expansion devient trop considérable et où un détachement de ce qui est ancien devient indispensable pour la fraîcheur et pour la vérité de la vie, un moment où la conservation spirituelle exige impérieusement une rupture avec la tradition et une création ayant sa source dans le présent immédiat. Si et quand de telles révolutions sont nécessaires, c'est ce que peut seule nous apprendre l'expérience de l'histoire, mais elle les montre bien nettement à tout esprit non prévenu. Car une de ces révolutions, et peut-être la plus radicale de toutes, est celle que constitue l'entrée en scène du christianisme avec son évaluation radicalement nouvelle des choses; la légitimité d'une telle révolution peut être

revendiquée aussi par la Réforme et par la science moderne. La vie religieuse des temps modernes n'aurait trouvé ni sa force ni son intériorité sans un jaillissement autonome de forces originelles, pas plus que la science moderne avec ses points de départ tout nouveaux et ses méthodes toutes nouvelles n'aurait pu sortir de la scolastique. La vie humaine a certainement besoin d'une continuité, mais elle n'a pas moins besoin d'une discontinuité pour conserver dans son mouvement toute sa vigueur et pour pouvoir développer toute sa profondeur. Le seul point qui puisse être un sujet de controverse dans les mouvements, c'est de savoir si en eux agissent et règnent des nécessités spirituelles ou bien s'il n'y a là qu'un besoin humain de changement.

Il est, en effet, indéniable que toutes les transformations ne naissent pas de pareilles nécessités spirituelles, et que dans l'existence humaine, notamment dans la vie sociale, l'homme se sent pris pour ce qui est ancien d'une lassitude plutôt subjective, d'un besoin de changement; cela, la mode nous le montre d'une manière particulièrement palpable. De plus, les époques diffèrent considérablement les unes des autres : les unes se sentent à leur aise lorsqu'elles suivent tranquillement les chemins frayés, d'autres manifestent une agitation spéciale, un mécontentement de tout ce qui existe, une préférence pour tout ce qui est nouveau. Ces différences de caractère sont certainement en rapport avec l'état de la vie de l'esprit, cette agitation témoigne d'une scission entre nécessités internes et possession extérieure, mais la manie d'innover propre à l'homme pur et simple s'empare facilement d'une telle situation et développe une tendance à rejeter ce qui est ancien parce que c'est ancien, à fêter ce qui est nouveau parce que c'est nouveau.

Il faut donc distinguer entre vraie et fausse modernité, entre une modernité dans laquelle agit une nécessité spiri-

tuelle et une modernité qui ne doit son existence qu'à un caprice purement humain. Totalement différents sont les effets et les perspectives de l'une et de l'autre. Si les mouvements ne sont engendrés que par un désir humain de changement, par un flottement dans l'état d'âme des hommes, ces mouvements auront beau agiter la surface, ils ne pénétreront pas jusqu'aux profondeurs, ils ne prendront pas de force créatrice, le vent qui les apporta aura vite fait d'en effacer la trace, et les brusques alternatives qui poussent facilement les hommes d'un extrême à l'autre finiront par produire fatalement une grande lassitude; triste est la vie de l'homme, et celle de l'époque, qui s'attache à une pareille modernité.

Il en est tout autrement quand une modernité véritable représente une transformation de la vie historique universelle et essaie de faire reconnaître le fond de vérité existant dans cette transformation. Car celle-ci porte alors en elle une nécessité spirituelle dont aucune résistance ne peut, à la longue, empêcher la pénétration. Une modernité de ce genre possède une force merveilleuse. Des faits en apparence isolés et épars indiquent alors la même direction; la nouvelle mentalité, l'esprit de l'époque, s'empare des domaines les plus divers, se fraie un chemin jusque vers les coins les plus reculés et exerce même une action sur ceux qui se croient ses adversaires déclarés. Des opinions enracinées, voire des intérêts égoïstes, perdent toute leur puissance en face d'un tel mouvement. — La seule chose qui cause une difficulté, c'est que d'ordinaire, dans l'aspect immédiat des choses, le vrai et le faux se croisent pêle-mêle, tel homme croyant pouvoir, en même temps qu'il repousse la plate modernité, nier aussi le mouvement spirituel des temps, tandis que tel autre veut faire passer pour une idée de progrès le produit d'une situation et d'un caprice tout éphémères. Le partisan de l'ancien se figure alors être le représentant de l'ordre, celui de la modernité

le représentant de la liberté; le premier se juge moralement, l'autre intellectuellement supérieur; l'un croit défendre surtout l'intérêt de la société, l'autre celui de l'individu. De plus, cette question porte en elle-même une dialectique toute spéciale. Ce qui est ancien fut jadis nouveau; saint Thomas lui-même fut jadis considéré comme « moderne »; ce qui est nouveau aujourd'hui vieillera et devra se défendre contre une autre nouveauté. Ce qui surgit de moderne puise une bonne partie de sa force dans sa situation oppositionnelle; en triomphant, il perd cette force et se trouve plus ou moins désarmé en face de nouvelles créations.

La complication qui peut résulter d'une telle lutte a atteint à notre époque un degré particulièrement élevé. D'un côté, se trouve la plus opiniâtre résistance contre tout ce qui est nouveau, résistance qui est principalement représentée par une grande puissance mondiale, le système romain qui se dit catholique mais qui, en fait, est aussi peu catholique que possible. Celui-ci met, en effet, tout son zèle à diriger le mouvement de l'humanité dans des voies particulières et à le fixer définitivement dans une forme médiévale. D'autre part, apparaît une immense extension d'une plate modernité que favorise de mille façons diverses la forme récente prise par la vie civilisée. L'allure de la vie s'est accélérée d'une manière inquiétante, les hommes se pressent et s'entassent de plus en plus dans les grandes capitales modernes, ce qui veut s'y faire entendre doit se présenter hardiment, parler haut, crier même, il faut qu'il semble apporter quelque chose de nouveau, de piquant, d'inouï, une nouveauté à laquelle ne puisse se soustraire aucun de ceux qui se croient sur les « hauteurs de la culture intellectuelle ». Donc, une surexcitation, une surenchère dans la nouveauté, le nouveau estimé simplement parce qu'il est nouveau, si vide et si insensé qu'il puisse être; beaucoup de vaines apparences, une aversion pour tout ce qui est sérieux e pour

toutes les profondeurs de la vie, un goût pour la négation hardie, — en somme, une lamentable pseudo-civilisation, une tentative faite par une populace soi-disant cultivée pour dominer le mouvement spirituel de l'humanité et se faire juge de ce qui est bien ou mal, vrai ou faux.

Aussi la véritable modernité ne peut-elle progresser si elle ne se distingue nettement de cette plate modernité, si elle n'entreprend pas contre elle une lutte acharnée. Quant à sa légitimité propre, les égarements de cette plate modernité ne peuvent nullement l'atteindre. Notre époque, comme le montre d'ailleurs toute la suite de notre étude, est d'une nature telle qu'elle ne peut continuer à suivre tranquillement les voies traditionnelles et qu'il lui faut en chercher de nouvelles, en réfléchissant énergiquement sur elle-même et en approfondissant elle-même la vie; une telle situation fait de tous ceux qui se rattachent docilement à l'ancien de simples et stériles épigones; pour nous, il nous faut agir par nous-mêmes et créer une voie libre aux nécessités spirituelles qui surgissent actuellement. Alors, on pourra à la fois saisir vivement, joyeusement, le présent et maintenir la vérité éternelle; alors l'un pourra seconder l'autre.

3. — SOCIÉTÉ ET INDIVIDU

(Socialisme)

a. — LE RAPPORT ENTRE SOCIÉTÉ ET INDIVIDU.

α. — *Historique*.

Il en est aujourd'hui du problème de la société comme de celui de l'histoire. Le XIXe siècle a amené une réaction contre l'*Aufklärung*, et cette réaction, bien qu'elle soit encore en plein effet, en a provoqué une nouvelle ; ainsi se croisent des actions et des réactions qui engendrent une situation des plus confuses et de laquelle il ne sera pas facile de sortir.

Consacrons d'abord quelques mots aux expressions, autant du moins qu'elles demandent une explication *Individu* et *individualité* sont de formation assez ancienne, mais ce n'est qu'avec les temps modernes que ces termes furent appliqués à des domaines plus étendus. *Individu* signifiait primitivement ce qui ne peut être divisé ou séparé ; c'est ainsi que, chez Cicéron, *individuum* est la traduction de ἄτομον. Ce sens prédomine à la fin de l'antiquité [1], ainsi qu'au moyen âge ; la plus ancienne traduction allemande de ce mot (chez Notker) est « unspaltig » (non scindé). Mais, dès la fin de l'antiquité, *individuum* signifie

1. Cf. par exemple Sénèque, *De provid.*, 5 : « quædam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt. »

aussi l'être isolé, en tant qu'unique en son genre, différent des autres, n'existant qu'une fois dans sa particularité [1]; le moyen âge continue à employer le mot dans ce sens et crée aussi (au moins dès le XIIe siècle) les expressions *individualis* et *individualitas*. Celles-ci ne sont appliquées à la vie en général qu'avec Leibniz qui, ici encore, est un intermédiaire entre l'antiquité et les temps modernes.

Les commencements de la civilisation nous montrent l'individu comme faisant partie d'une collectivité plus ou moins étendue, et comme essentiellement déterminé dans ses actes par cette solidarité. Le progrès de la vie a coutume de fortifier de plus en plus l'individu; celui-ci gagne en autonomie, il commence à mettre en question la légitimité de l'ordre traditionnel et à douter que cet ordre soit rationnel; finalement, les choses en viennent au point que l'individu cherche à se débarrasser de tout lien et fait de son opinion personnelle la mesure de la vérité, et de sa prospérité personnelle le but de l'action. A ceux qui se préoccupent de l'état de l'ensemble, cela apparaît comme une funeste destruction; aussi résistent-ils vigoureusement et ils essaient, en lui reconnaissant un certain droit, de faire rentrer l'individu dans un ensemble et de le gagner aux buts de celui-ci; un travail spirituel doit rétablir ce qui a été perdu en tant que possession naturelle. En vue

1. Il faut notamment citer ici le fameux Boèce qui exerça une si profonde influence et qui dit, dans son commentaire de Porphyre (édit. de Bâle, 1570, p. 65) : « Individuum autem pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum cujus praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates : nam cum illi sunt caeteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in caeteris, ergo ab iis quae de uno tantum praedicantur genus differt, eo quod de pluribus praedicetur ». Chez Porphyre, le passage principal (voir Prantl, *Gesch. der Logik*, I, 629) est ainsi conçu : ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος. Cette définition passe à travers les siècles jusqu'à Leibniz; Jakob Thomasius, le maître de ce dernier, définissait encore : « Individuum est quod constat ex proprietatibus quarum collectio nunquam in alio eadem esse potest. »

de cette réintégration de l'individu on employa d'abord le concept d'organisme dont nous nous sommes déjà occupés. Ce concept semble particulièrement apte à concilier heureusement les prétentions de l'individu et celles de la collectivité. Car, dans le corps vivant, chaque membre est d'autant plus précieux pour l'ensemble qu'il se développe plus fortement dans sa particularité. Quant à l'ensemble, il est à un niveau d'autant plus élevé que ses parties sont plus différenciées. Ce qui, il est vrai, constitue une limite infranchissable, c'est que toute activité des membres doit demeurer intérieure à l'ensemble et que, dès qu'il se détache de l'ensemble, le membre isolé perd toute vie et toute organisation. Ainsi, cette conception organique ne tolère aucun droit de l'individu contre l'ensemble. Si cette doctrine est appliquée à l'univers, comme les Stoïciens le firent pour la première fois avec une pleine conscience, on peut voir un avantage particulier dans ce fait que, même dans les plus petites choses, il n'y en a pas deux qui se ressemblent complètement, qu'il n'y a pas deux cheveux, deux graines, deux feuilles qui soient de tous points semblables[1].

Mais à cette solution organique du problème s'en joint une hiérarchique qui, née du déclin de la philosophie grecque [2], a eu son plein épanouissement dans le christianisme et au moyen âge, et exerce aujourd'hui encore une profonde influence. Ici, l'univers apparaît comme une série continue de degrés dans laquelle la vie se communique de haut en bas selon un ordre déterminé; chaque degré doit recevoir de celui qui lui est immédiatement supérieur pour transmettre ce qu'il a reçu au degré inférieur. Ici encore, chaque partie a une valeur et

1. Cf. Cicéron, *Acad. quaest.*, II : « Dicis nihil idem quod sit aliud; Stoicum est quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum, etc. »

2. Plotin surtout a contribué à lui donner naissance.

une tâche particulières, mais elle ne les a que tant qu'elle reste dans l'ensemble; dès qu'elle s'en détache, elle tombe dans le vide. Ces idées se sont incarnées historiquement non seulement dans la hiérarchie ecclésiastique, mais aussi dans le système féodal du moyen âge où toute puissance est considérée comme conférée par un supérieur à l'inférieur.

Dans ces deux conceptions, organique et hiérarchique, l'individu n'a de valeur que par son rapport à l'ensemble, et toute valeur autonome lui est déniée. Cette dernière ne lui est accordée que par la conception que l'on peut appeler microcosmique. Ici, l'individu cesse d'être une simple partie du monde pour devenir tout un monde, une concentration particulière de réalité, un lieu où l'infinité de la vie est immédiatement présente. L'univers devient ainsi un monde de mondes qui ne peut entrer dans une sphère plus vaste. Cette conception vient, elle aussi, de la fin de l'antiquité, et c'est encore Plotin qui donne ici l'exemple. C'est chez lui qu'apparaît pour la première fois, avec une pleine clarté, l'idée que tout homme représente un monde à part et reflète, d'une manière particulière, l'univers; « chacun d'entre nous est un monde spirituel ». C'est aussi par le néoplatonisme que le terme de *microcosme*, qui remonte jusqu'à Démocrite et à Aristote, est devenu d'un usage courant. Au moyen âge, c'est surtout la spéculation mystique qui s'est attachée à cette idée, laquelle arriva, en passant par divers intermédiaires (Nicolas de Cusa, Giordano Bruno), à la philosophie moderne où elle prit une forme plus précise dans la théorie leibnizienne des monades. En étroite relation avec cette idée se trouve la haute estime en laquelle notre littérature classique tient individualité et personnalité. Ainsi, ici encore, une chaîne continue conduit de la fin de l'antiquité jusqu'au point culminant des temps modernes.

Les conceptions organique et hiérarchique, d'une part, et, d'autre part, la conception microcosmique se trouvent en une opposition absolue, qui rend une lutte inévitable. Là, l'individu n'est qu'un simple membre, ici, il est un tout autonome; là, il ne participe aux biens spirituels que par l'intermédiaire d'une collectivité; ici, il peut les atteindre immédiatement en lui-même. Il doit aussi en résulter une différence fondamentale dans le contenu de la vie. Là, la chose principale est la contribution apportée à la collectivité; ici, c'est le développement de l'être lui-même dans son intériorité. La collectivité aussi ne peut recevoir ici son organisation et sa force que des individus, sans jamais pouvoir s'opposer à eux comme une fin en soi. Mais, dans cet affranchissement, l'individu donnera à sa vie un important contenu principalement par un rapport immédiat à l'infinité, aux sources créatrices de la vie, que ce rapport prenne plutôt une forme soit scientifique, soit artistique, soit religieuse. Ainsi s'unit étroitement à la lutte entre individu et société le problème de savoir si nous devons chercher la tâche principale de notre vie plutôt dans la communauté humaine ou dans le rapport à l'univers, s'il faut tendre en première ligne vers une conduite sociale ou cosmique. Il ne nous est guère possible de suivre ces questions à travers le changement des temps; voyons donc immédiatement la situation et l'état d'esprit de l'époque présente.

Notre époque est soumise à l'influence de trois courants d'une force et d'une largeur différentes, à savoir le mouvement général des temps modernes vers l'individu, la réaction du XIXe siècle en faveur de la société, et la renaissance de l'individualisme vers la fin du XIXe siècle.

L'émancipation de l'individu est peut-être le trait le plus saillant de toute la vie moderne. L'individu tendait en cela à acquérir, et acquit en effet, aussi bien un

rapport immédiat à la divinité et à l'univers qu'une situation autonome vis-à-vis de l'ensemble social. Ce mouvement, issu de la Renaissance et de la Réforme, s'est répandu peu à peu sur toute l'existence, y a pénétré de plus en plus profondément, et l'a, d'une manière générale, rendue plus jeune, plus vigoureuse, plus active. De même que la science moderne n'est entrée dans sa voie ascendante qu'en décomposant les grandeurs traditionnelles telles que temps, espace, masse, etc., en éléments distincts, de même une autonomie et une séparation croissantes des individus sont essentielles à la vie moderne. Cela s'est établi de plus en plus, depuis la façon de traiter les questions les plus profondes jusqu'aux détails extérieurs des mœurs et des relations sociales [1]. Cela ne signifie nullement une suppression de tout rapport réciproque, mais ces rapports, au lieu d'être imposés du dehors aux individus, doivent sortir de leur décision personnelle et de leur libre entente. L'individualisation de la vie est moins encore une renonciation à toute solidarité interne. Au contraire, au point culminant du travail spirituel, chez des hommes comme Luther et Kant, l'autonomie de l'homme vis-à-vis de ses semblables n'est qu'un des côtés du processus de la vie, l'autre étant constitué par une soumission absolue, mais libre, à des puissances invisibles. Quiconque loue ou blâme de tels hommes parce qu'il voit en eux des champions du pur arbitraire, ne fait que montrer combien il a peu compris l'essence de leur individualisme.

A mesure que ce courant se prolonge dans le temps, la chose devient moins exempte de complications et prête davantage à la critique. En Allemagne, le mouvement

1. Ihering (*Der Zweck im Recht*, II, p. 439) trouve, par exemple, dans l'organisation esthétique du repas en commun, un progrès très remarquable réalisé par l'époque moderne par rapport au passé, dans l' « élévation du communisme à l'individualisme ». Tandis qu'autrefois les ustensiles de table étaient communs à tous les convives, chacun les a aujourd'hui pour son usage exclusivement personnel.

vers l'individu prit, à partir de l'époque du *Sturm und Drang*, un caractère surtout artistique et littéraire; de même que l'individu de cette époque s'élevait au-dessus de la moyenne par sa création artistique et se sentait, en tant que « génie », de beaucoup supérieur à tous les « philistins », de même l'élévation consciente de l'individu artistique s'est répétée souvent. Il en fut ainsi d'abord dans le romantisme, pour qui la grandeur de l'homme consistait à être une individualité (Schleiermacher) et qui, en exagérant cette idée, proclamait le droit souverain de la « subjectivité infiniment libre », en même temps qu'il inclinait à mettre l'art et la science bien avant la vie politique [1]; il en fut de même plus tard dans la Jeune-Allemagne, et l'individualisme actuel nous présente des phénomènes analogues. La haute estime de l'individu est partagée par notre époque classique, et les grands pédagogues, Pestalozzi comme Herbart, transportent cette façon de penser dans l'éducation [2]. Mais, ici, l'individu ne tend pas à s'élever vers l'autonomie pour rester en opposition avec le monde et le milieu social et pour s'enfermer dans la conscience d'une orgueilleuse supériorité; au contraire, il revient joyeusement vers le monde, il étend de plus en plus son cercle de vie, et finalement, réconcilié avec tout ce qui l'entoure, il grandit jusqu'à devenir une personnalité embrassant l'univers. C'est ce que nous montrent notamment le caractère spirituel et l'œuvre de Gœthe.

1. Citons ces paroles caractéristiques de Fr. Schlegel : « Ne gaspille pas ta foi et ton amour dans le monde politique, mais sacrifie, dans le monde divin de la science et de l'art, ce que tu as de plus intime en le jetant dans le torrent du feu sacré de l'éternelle culture. »

2. Pestalozzi surtout défend, avec une grande énergie, la supériorité de l'individuel sur ce qui est simplement collectif; il raille les « actions collectives », une « conscience collective », des « professions de foi de régiment », et dit : « L'existence collective de notre race ne peut que civiliser celle-ci, elle ne peut la cultiver » (*Werke*, XII, 154). Il faut toujours se rappeler ici la profonde influence de Rousseau qui, le premier, a dégagé avec une pleine clarté l'opposition d'individu et de société pour l'ensemble de la vie.

La première résistance contre la prééminence de l'individu vint de l'idéalisme lui-même, l'idée d'un processus embrassant l'univers et poussé par son propre mouvement ayant transporté des individus à l'ensemble de l'humanité le centre de gravité de l'existence humaine. Mais ensuite vint le réalisme avec sa direction vers le monde sensible. Par là, apparaissait une innombrable multitude de problèmes dont la solution, exigeant une union des forces dispersées, poussait les hommes à sortir de leur isolement pour se réunir plus étroitement, et les obligeait à un travail organisé. En ce sens agissaient le désir de liberté politique, l'effort vers un ordre social soutenu par la force même de l'opinion publique, le développement de cercles nationaux qui enveloppent avec une puissance supérieure tous les individus et les unissent pour de grandes tâches, l'étonnant essor de la technique qui étend les liens du travail et tient les travailleurs plus solidement unis, et, enfin, la vie économique moderne avec ses exploitations géantes, avec les contrastes absolus qu'elle engendre, avec son accumulation de masses énormes. L'accélération moderne de la vie, le rapprochement croissant des hommes, les multiples entre-croisements des cercles de vie contribuent fortement aussi à faire disparaître les traits individuels et à donner une puissance irrésistible à l'addition en phénomènes collectifs. A l'époque de la presse, du télégraphe et des chemins de fer, une opinion publique se forme plus rapidement et acquiert une force plus grande; elle détermine le devenir même de l'individu et lui fait apparaître ainsi comme son œuvre personnelle ce qui lui vient en réalité du milieu.

Enfin, la théorie aussi, dans les influences qu'elle subit et dans ses réactions, accroît la dépendance de l'individu. Car la doctrine moderne de la société, la « sociologie » (Comte, Quetelet, etc.), s'évertue de son mieux à nous montrer la détermination absolue de l'homme par son

entourage social, par le « milieu »[1] : il lui apparaît, jusque dans ses désirs et dans ses rêves, comme dominé par ce qu'il reçoit de la société ; même une lutte violente de l'individu contre cette dernière a, en fin de compte, son origine dans les besoins de l'ensemble et demeure ainsi intérieure à l'ensemble. En même temps, le concept de moyenne sociale, d'homme moyen, passe au premier plan ; on prouve que les divergences entre individus, autant du moins qu'on peut les mesurer, varient à l'intérieur de limites beaucoup plus étroites qu'on ne le croit de prime abord[2]. Ainsi, l'attention se porte plus sur la ressemblance que sur la différence des individus[3], et l'analyse

1. *Milieu* a été employé pour la première fois, croyons-nous, avec un sens technique, par Lamarck dans sa *Philos. zoologique* ; Comte l'a transporté de la zoologie dans la science sociale et Taine s'en est servi avec une préférence marquée dans ce dernier domaine. C'est après Taine que ce terme est devenu en Allemagne un mot à la mode.

2. Citons notamment ici l'*Anthropométrie* de Quetelet.

3 L'idée de l'égalité de tous les hommes (y compris l'égalité de valeur et de droits) est assez ancienne, mais elle n'est parvenue à son plein développement que dans ces derniers siècles. Elle est inconnue de l'antiquité classique, et bien qu'il y ait eu, vers la fin de l'antiquité, une tendance en ce sens, elle ne put prévaloir contre les différences effectives existant entre les hommes. L'idée d'égalité a ses racines dans la religion, à savoir, pour notre civilisation, dans le christianisme. Ces racines étaient le rapport de l'homme à Dieu, rapport dans lequel disparaissaient toutes les distinctions humaines, et l'idée d'infini, en présence de laquelle toutes les différences finies devenaient insignifiantes. Mais on ne tira guère, tout d'abord, les conséquences de ce principe pour l'existence terrestre, et, dans l'histoire ultérieure du christianisme, l'idée du sacerdoce universel fut presque complètement supplantée par celle de la hiérarchie. Les quelques tendances secondaires qui se maintinrent péniblement durant le moyen âge n'arrivèrent à se faire jour pleinement que dans la Réforme, et ce fut notamment le calvinisme qui en tira d'énergiques conclusions concernant l'organisation des communautés religieuses. De là, l'idée passa dans le domaine politique : sous Cromwell, un projet de constitution contient pour la première fois l'aspiration au suffrage universel (1647). L'*Aufklärung* aussi, avec son appel à une raison égale chez tous les hommes, contribua à répandre l'idée d'égalité. Ainsi, Descartes dit (*De methodo*, au début) : « Rationem quod attinet, quia per illam solam homines sumus, aequalem in omnibus esse facile credo. » Rousseau enfin a, avec une énergie particulière, lancé dans la vie générale l'idée d'égalité ; quant à celle des droits de l'homme, il semble qu'elle vienne d'Amérique. La formule de l' « égalité de tout ce qui a face humaine » a été imaginée par Fichte (voir par exemple IV, 423 ; VII, 573). — Le XVIIIe siècle apporte

de la vie psychique individuelle, cette analyse où ont excellé nos grands poètes, fait place à l'observation des masses, laquelle se crée, dans la statistique, un instrument maniable.

Tout cela n'était pas un simple déplacement extérieur, c'était aussi une transformation interne de la vie. Car, désormais, la chose principale de la vie n'est plus ce que nous pensons et faisons dans notre propre domaine, mais ce que nous accomplissons pour la collectivité. Toutes les forces sont plus énergiquement invitées à agir, et la liaison de l'individu à l'ensemble est plus nettement mise en relief. Il résulte aussi de là une forme particulière de la vie de l'esprit. L'amélioration de la situation sociale devient le but qui domine tout. La morale devient action sociale, altruisme ; l'art ne trouve pas de tâche plus élevée que la représentation frappante des états sociaux; l'éducation tend plus à élever le niveau général de culture intellectuelle qu'à développer le caractère individuel. Ce qui donne ici de la consistance à l'individu, c'est surtout le travail, le travail qui développe de vastes complexus et des méthodes fixes, mais qui, par là, devient assez fort pour entreprendre une lutte contre tout ce qu'il y a de déraison dans l'existence et pour améliorer considérablement les conditions de celle-ci. Que l'affirmation portât aussi en elle une négation, que le gain fût accompagné d'une perte, c'est ce dont on avait, provisoirement, à peine le sentiment.

Si une telle concentration de forces tendant toutes vers un même but n'agit contre l'individu que d'une façon plutôt déguisée, il n'en est pas de même du grand accroissement de puissance pris par l'État au cours du XIXe siè-

aussi l'alliance des mots de *liberté* et *égalité*, et cela d'abord, semble-t-il, dans le domaine des relations de société. C'est ainsi que Montesquieu dit déjà dans ses *Lettres persanes* (parues en 1721), livre II : « à Paris règne la liberté et l'égalité. »

cle. Les évolutions économiques surtout poussèrent impérieusement à cet accroissement, car, vis-à-vis d'elles, tout effort purement individuel semblait vain. Ce point n'est d'ailleurs que le point saillant d'un phénomène général, à savoir la complication croissante de la civilisation, sa forme plus technique qui, exigeant que les forces individuelles s'engrènent davantage et que l'ensemble soit plus organisé, réclame, par cela même, une direction. Cela engendra par exemple, d'une façon nécessaire, une plus forte centralisation dans l'enseignement. Et à ce mouvement de la vie civilisée ne manqua pas la force vivifiante d'un monde d'idées. L'élévation de l'État au rang de principal support de l'œuvre civilisatrice répond à la conviction moderne d'une immanence de la raison absolue dans notre réalité : ce n'est pas par hasard que les grands théoriciens du panthéisme, Spinoza et Hegel, furent des champions déclarés de l'idée de l'État, que Spinoza voulait qu'on jurât non par Dieu mais par le salut de la patrie et que Hegel révérait l'État comme « une divinité terrestre ». Ainsi s'allient contre l'indépendance de l'individu la puissance visible de l'État et celle, invisible, de la société; quiconque échappe ou croit échapper à l'une, tombe facilement et d'autant plus au pouvoir de l'autre.

Mais de même que le triomphe complet engendre facilement une expansion exagérée et, par suite, une réaction, de même l'étreinte de l'homme par l'État et par la société a provoqué, vers la fin du XIXe siècle, un relèvement de l'individu. Ce nouveau mouvement se manifeste souvent sous des formes fort désagréables, telles que l'adoration qu'ont pour eux-mêmes certains faux génies et cette tendance du sujet individuel à se croire supérieur à tout. Mais il ne suffit pas de se moquer de ces difformités spirituelles pour en avoir fini avec ce mouvement. Car, derrière tout ce qu'il a de problématique, se trouve une résistance de l'individu au rétrécissement et au dépérissement

qui le menacent; ce que l'autre mouvement, celui vers la société, contient de limitations et de négations, la contradiction en fait maintenant prendre nettement conscience. Disparition des traits individuels, péril pour l'indépendance, arrêt dans la vie et dans l'activité créatrice originelles, tout cela semble inséparable de cette civilisation sociale. De même que l'histoire opprimait le présent et qu'un présent rapetissé ne voit plus rien de grand dans l'histoire, de même la société semble, en rapetissant l'individu, devoir inévitablement décliner aussi en elle-même. Ne voyons-nous pas distinctement, au milieu de tous les éclatants triomphes de la technique, disparaître de plus en plus les personnalités bien marquées, et, en même temps, baisser le niveau de la vie collective? Le travail, qui est le fond de l'organisation moderne de la vie, devait fortifier l'âme, et voici qu'on s'aperçoit que, avec son développement gigantesque, il l'affaiblit et même l'opprime; cela doit nécessairement provoquer l'âme à se défendre, la faire résister à la civilisation purement sociale, l'amener à contester la valeur des succès remportés par celle-ci. En même temps, l'individu cherche à se débarrasser le plus possible du lien social, il veut se développer librement, » vivre pleinement sa vie » ; il met en relief ses caractères distinctifs et s'efforce de sortir, d'une façon ou d'une autre, de la moyenne.

Malgré ce qu'il peut y avoir dans tout cela d'exagéré et de faux, ce mouvement exerce une indéniable influence sur notre époque ; si pauvre qu'il puisse être au point de vue des réalisations positives, il est fort dans la critique, et il a gravement ébranlé la foi en l'absolue suffisance d'une civilisation purement sociale. Mais, en dépit de cet ébranlement, le travail continue, avec sa direction vers l'état de société; sa pression sur l'individu augmente et, plus encore, le sentiment que nous en avons. Nous sommes ainsi tirés vers des directions contradictoires : la

civilisation sociale domine notre travail, et notre âme réclame une culture individuelle. Devons-nous nous résigner à une pareille scission, ou bien peut-on lui résister et tendre vers une unité quelconque de la vie?

β. — *Les problèmes du temps présent.*

αα. — Insuffisance d'une civilisation purement sociale.

Autre chose est reconnaître l'importance d'une civilisation sociale, et autre chose faire résider en elle toute l'existence de l'homme. Pour ce qui est de cette reconnaissance, les raisons les plus diverses contribuent à l'imposer à notre époque. Nous voyons nettement comment, dès les origines, l'homme n'a pu développer les traits propres à son être que dans la vie collective, comment, plus tard aussi, tout bien-être dépendait essentiellement de l'organisation sociale; nous voyons nettement aussi combien l'action de cette vie sociale pénètre, plus profondément qu'on ne le supposait jadis, dans la vie de l'individu et jusqu'au fond de son âme. Que l'homme soit un être social, c'est ce qui n'a été pleinement reconnu que de nos jours. Mais de ces vues nouvelles naissent aussitôt des tâches des plus fécondes. Si nous sommes tellement dépendants de la société, si notre bonheur est tellement lié à sa prospérité, il devient particulièrement important d'élever le niveau de la société et de permettre à toute la force qui existe en elle d'agir pleinement. Une union plus étroite a fait progresser irrésistiblement l'humanité en lutte contre la déraison et a apporté plus de bonheur dans son existence, une organisation plus forte a relevé chaque individu, l'action a pris des points de repère plus solides en s'appuyant sur les relations générales au lieu de rester dans l'accidentel des individus purs et simples. L'union plus étroite dans l'existence sociale immédiate a ouvert d'abon-

dantes sources de sentiment moral, accru l'intérêt des hommes les uns pour les autres, engendré la conscience d'une solidarité universelle. Enfin, le travail en commun, la nécessité de se soutenir réciproquement et de s'adapter les uns aux autres, a mis dans la vie, qui s'amollit facilement dans l'isolement, plus de discipline et, en même temps, plus de virilité et de force.

Rien d'étonnant à ce que, en présence de tels résultats, les espoirs et les pensées se soient envolés beaucoup plus loin que l'œuvre effectivement accomplie; que ce qui avait tant fait ait cru pouvoir tout faire, que la conception sociale de la vie ait pu se juger capable de remplir toute l'existence de l'homme et de satisfaire tous ses désirs. En essayant de le faire, elle a donné une forme particulière à tous les divers domaines de la vie. Le contenu de l'éthique devient alors l'action au profit du milieu social, l'altruisme ; le but de l'éducation est de former l'individu pour les fins de la société ; l'art fait des états sociaux le principal sujet de son travail et veut, par celui-ci, servir aux foules; la science cherche à comprendre l'homme non pas en tant qu'individu isolé, mais du point de vue de la « psychologie sociale » ; le pragmatisme va même jusqu'à faire de ce qui est accompli pour le bien-être de l'humanité le criterium de la vérité. Comme, dans tout cela, la vie et l'action sont plus directement rapportées à l'homme vivant en tant qu'ensemble, elles semblent acquérir une plus grande proximité psychique, elles prennent une forme plus immédiate, plus vive, et même, semble-t-il, plus vraie ; toutes les complications de la religion ainsi que de la métaphysique passent à l'arrière-plan ; plus les temps modernes sont devenus incertains au sujet de ces questions, et plus ils ont dû éprouver de satisfaction à en être ainsi délivrés.

Mais, quelque fécondes que puissent être les perspectives et les tâches ouvertes par ce mouvement, il ne peut

compter sur un entier et joyeux assentiment qu'autant qu'on ne fait pas attention à la négation dont s'accompagne l'affirmation qu'il représente; or, cette négation est de nature très précise. La vie ne se laisse pas transférer complètement, comme il le fait, dans le rapport au milieu, dans le développement des relations réciproques, sans qu'en même temps l'autonomie du point isolé ne soit fortement diminuée. Or, l'individu est le seul lieu où jaillisse originellement la vie spirituelle, tandis que la vie sociale ne peut qu'unir et utiliser. L'affranchissement et l'affermissement de cette vie originelle seraient sans doute de moindre importance et sa compression serait plus supportable, si la vie humaine se trouvait établie sur une base solide et n'avait qu'à suivre tranquillement une direction indiquée par la nature. Or, en réalité, cette vie est non seulement pleine de problèmes particuliers, mais, située entre la nature pure et simple et le monde spirituel, elle doit accomplir une conversion totale, une ascension d'une conduite demi-spirituelle à une spiritualité véritable; elle a ainsi à prendre de graves décisions et elle ne peut le faire sans secouer et vivifier puissamment l'ensemble de l'état psychique, et, pour cela, il lui faut nécessairement revenir à une profondeur originelle et, partant, à l'individu.

La conception sociale de la vie, au contraire, vise surtout à l'amélioration des rapports extérieurs; elle élève et fait progresser, elle atténue et aplanit, mais si elle rend la vie plus agréable et plus aimable, elle agit, au fond, d'une manière destructrice, en traitant le contenu spirituel de la vie comme un moyen en vue du bien-être humain. Car il est inévitable que toute activité spirituelle décline dès qu'elle n'est plus traitée complètement comme une fin en soi; l'utilitarisme, quelque forme qu'il prenne, est un irréconciliable ennemi de toute véritable culture spirituelle. En tant que simple moyen, la vie spirituelle ne peut

jamais acquérir pour l'homme la nécessité interne d'une conservation de soi-même, elle ne peut s'imposer à l'âme avec cette nécessité et la pousser à une activité créatrice originelle. C'est pourquoi il ne peut se produire dans cette voie, malgré tout l'élargissement extérieur, aucune élévation intérieure de l'homme; ici, font totalement défaut la création originelle, le rapport immédiat à l'univers, l'autonomie intérieure. Une telle vie ne peut jamais présenter de buts élevés capables de rehausser l'existence; elle enchaîne l'homme à sa contingence individuelle, elle le rend esclave de lui-même, elle lui permet d'orner et de parer son existence, mais elle n'opère pas une séparation radicale entre supérieur et inférieur; elle ne peut donc arracher l'homme à la paresse de la moyenne, ni réagir fortement contre le mélange de nature et d'esprit, d'éléments mesquinement humains et d'idées universellement valables, qui caractérise l'existence ordinaire ; malgré l'immensité de son activité et de son labeur, il manque à cette vie le véritable caractère de l'action, il lui manque un implacable dilemme, il lui manque un contenu et un sens véritables. Cette vie de la civilisation purement humaine peut paraître tolérable tant que la vue et l'effort ne vont que de l'individu à l'individu et sont occupés par une multitude d'impulsions changeantes. Mais que la pensée aille plus loin, que l'on se demande quel est le rendement de l'ensemble, et alors la pauvreté, le vide de cette vie deviendront manifestes.

Si la civilisation sociale croit, d'ordinaire, pouvoir échapper à ce vide intérieur, c'est qu'elle a la conviction que de l'union des éléments naît quelque chose d'essentiellement supérieur à ce qu'ils contiennent à l'état isolé ; c'est ainsi que, par exemple, la prospérité de la société semble dépasser de beaucoup celle de l'individu, c'est ainsi que, en face de la diversité des opinions individuelles, l'opinion

publique semble constituer un support de la vérité. En réalité, il ne se produit qu'une apparence d'élévation intérieure quand quelque chose de nouveau sort d'un ensemble d'éléments de nature différente; d'un simple entrecroisement et d'une simple juxtaposition il ne pourrait jamais résulter un nouveau degré de vie; on passe ici, à tort, mais sans s'en apercevoir, comme c'est d'ailleurs la tendance de notre époque, du quantitatif au qualitatif. S'il n'existe pas d'autre but que la conservation naturelle, s'il n'y a pas d'évolution créatrice de l'esprit, l'entrelacement des cercles individuels dans la vie sociale ne peut rien faire naître d'essentiellement nouveau, et, quelle que soit son étendue, ce qu'il y a d'utile et d'agréable dans le degré naturel de la vie ne se rapproche en aucune façon du bien. De même, l'établissement d'une certaine moyenne des opinions, avec quelque assurance qu'elles se présentent, ne rapproche pas le moins du monde de l'idée d'une vérité authentique, laquelle est la mesure de tout effort humain. Le bien et le vrai sont toujours présupposés là où l'on croit pouvoir les déduire de la combinaison des éléments.

Une telle conviction ne peut que rendre très sceptique à l'égard de la fameuse théorie d'une intégration de la raison dans la société. Cette théorie a été, pour la première fois, défendue au point de vue philosophique par Aristote [1]. La collectivité lui semble plus apte que l'individu à porter un jugement en matière de politique et d'art, parce que l'un juge mieux ceci, l'autre cela, et que de leur réunion résulte une certaine compensation: l'ensemble lui paraît également être moins sujet que l'individu à la colère et aux autres passions. Mais il songe ici au cercle limité d'un État qui ne comprend qu'une ville, d'un État dans lequel des traditions et des règles communes maintiennent une cohésion interne, et non pas à une masse quelconque et

1. Voir *Pol.*, 1281 b, 8,34. Voir aussi, pour plus de détails, nos *Gesammelte Aufsätze*, p. 62 s.

d'une étendue considérable. Il reste ainsi, même dans son démocratisme, bien différent d'un Rousseau et de sa foi au peuple. — Ce qui plaide tout d'abord en faveur de cette théorie, c'est le fait, depuis longtemps constaté et déjà connu d'Aristote, que, souvent, des œuvres littéraires éminentes n'arrivent à s'imposer que grâce au grand public et non par le jugement des spécialistes, non pas à cause d'une imperfection morale chez ces derniers, mais parce qu'ils se sont trop étroitement confinés dans un cercle d'idées fermé. C'est surtout à l'égard des œuvres sortant de l'ordinaire que l'absence de prévention chez les masses pèse plus que la haute culture technique. — En outre, une conviction qui présente une certaine affinité avec cette théorie d'une intégration de la raison est celle que l'on peut en appeler de la contingence des instants et des individus, et en particulier aussi de l'étroitesse des partis, à l'ensemble de l'humanité, la confiance en une victoire quelconque du bien au sein même de l'humanité. Sans une telle foi, les minorités devraient cesser, comme étant inutile, toute action extérieure; aussi cette foi pénètre-t-elle particulièrement l'effort politique. L'expérience historique nous fournit, elle aussi, assez de témoignages qui montrent que de grandes choses ont triomphé après avoir été, au début, l'objet de violentes persécutions, et que la pierre rejetée par les maçons s'est souvent montrée une pierre angulaire; qui donc contribua à ce triomphe, sinon les masses, qui, moins solidement assises dans une idée étaient plus accessibles à de nouvelles impulsions ? Mais cette victoire du vrai s'accomplit moins par une simple intégration des opinions humaines que sous la contrainte d'une nécessité spirituelle qui, détachant, de plus en plus nettement cet élément supérieur, le rendit finalement irrésistible. Ce n'est donc pas la foi en la masse, mais la foi en une nécessité spirituelle agissant à l'intérieur de l'humanité, qui justifie cette espérance d'une

victoire de la raison dans le domaine de l'homme. Ce n'est qu'en entrant en contact avec cette nécessité spirituelle et en l'incarnant que l'opinion publique acquiert une légitimité et une supériorité assurées ; s'il n'en est pas ainsi, elle peut facilement rester inférieure au niveau des individus et agir moins pour la raison que pour la déraison. Il y a des époques où la moyenne élève l'homme, mais il y en a aussi où elle le rabaisse. En tout cas, la masse à elle seule ne l'élève pas.

En se plaçant complètement dans l'existence immédiate, la civilisation sociale fait inévitablement de la masse le principal détenteur de la vie, et elle adoptera plus ou moins, bon gré malgré, l'attitude de la masse à l'égard des grandes questions de la civilisation : comme la masse, elle sera précipitée et agitée, sans mesure dans l'affirmation comme dans la négation, attachée à l'impression sensible, cherchant les émotions les plus fortes, ballottée entre des oppositions, pleine d'aversion pour toute réflexion et pour toute équité. En même temps, l'individu est refoulé de plus en plus à l'arrière-plan ; même là où il exerce une action incontestablement grande, il n'est plus considéré que comme un simple instrument de la société [1], comme indifférent dans tout ce qu'il a de particulier. Sans doute, toute œuvre, même la plus grande, a ses conditions et ses relations historiques et sociales, toute activité créatrice sort d'une atmosphère spirituelle particulière et elle porte ainsi, inévitablement, la nuance de son époque ; un saint Augustin n'aurait pas été possible à l'époque de Kant ni un Kant à l'époque de saint Augustin, pas plus qu'un Gœthe au temps des croisades. Mais reconnaître cette dépendance n'est pas voir dans l'ensemble la force géné-

1. Voir par exemple Comte, *Cours de philos. pos.*, IV, 269 : « Les hommes de génie ne se présentaient essentiellement que comme les organes d'un mouvement prédéterminé, qui, à leur défaut, se fût ouvert d'autres issues ».

ratrice, ni faire de l'individu un instrument parfaitement indifférent dans sa particularité. Quelle qu'en fût la relation interne, ce qui était grand se trouva presque toujours en un rapport d'opposition avec la moyenne de son époque ; presque toujours, il a développé sa grandeur en sachant imposer victorieusement à l'ensemble de son époque une nécessité de son être propre, victorieusement non pas à la surface de l'existence, mais dans la sphère du travail spirituel. Et ce qui distingue son œuvre, c'est surtout l'individuel, l'incomparable et l'irréductible. Ce n'est que grâce à cela que l'élément spirituel qui s'agitait et jaillissait dans l'époque, mais auquel se mêlaient bien des éléments inférieurs et étrangers, a pu être débarrassé de ces derniers, prendre une forme claire et puissante et devenir une force qui réveille et qui élève. Ce faisant, cet élément spirituel lui-même subit une individualisation qui poussa les destinées de l'humanité dans des voies particulières. Cela n'est nulle part aussi net que dans le domaine de la religion. Car il est, croyons-nous, hors de doute qu'un saint Augustin et un Luther ont non seulement assemblé ce que leur offrait leur milieu, mais qu'ils ont résolu d'une manière absolument personnelle les problèmes de la situation historique universelle et, en même temps, imprimé à des siècles entiers leur caractère spirituel. Toute époque où il existe un puissant mouvement spirituel contient diverses possibilités ; laquelle devient réalité, cela dépend surtout des individus qui prennent la tête du mouvement. Cela suffit déjà pour interdire une construction de l'histoire en partant d'une formule.

Dès qu'il exista quelque chose de grand, il put attirer à lui tout ce qui venait au devant de lui, renforcer ce qui tendait à s'élever, réunir ce qui était dispersé, et donner naissance à un mouvement d'ensemble. Mais il n'y avait pas là un résultat de l'intégration, c'est plutôt cela qui a rendu possible cette dernière. Car cette intégration, cette réunion

qui paraît si facile aux défenseurs de la civilisation sociale, est en réalité un problème très difficile. Il peut se trouver dans une époque bien des éléments différents, voire contradictoires, et une intégration peut être possible en divers sens ainsi qu'à des niveaux très variables; souvent, ce qu'il y a d'important sur des points isolés ne se rencontre pas et est, par conséquent, à peu près perdu pour l'ensemble. Que les forces qui tendent à s'élever ne parviennent pas à se réunir, cela peut peser lourdement sur une époque, et c'est le cas pour la nôtre. L'œuvre des grandes personnalités consiste précisément en ce qu'elles ont heureusement imprimé à leur temps un caractère spirituel, en ce qu'elles ont marché courageusement de l'avant, et, ainsi, préparé et opéré une intégration dans une direction déterminée et ascensionnelle; ainsi, les grands hommes furent les maîtres et non les esclaves de leur époque. Si nous parlons d'une époque gœthéenne, est-ce parce que, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, une façon de penser humaine et artistique à la manière de Gœthe était très répandue, ou parce que sa haute personnalité créa des formes et présenta des buts permettant à ce qui était moins caractérisé de s'élever et, en même temps, de se rassembler?

Si, par contre, la civilisation sociale refoule à l'arrière-plan les différences de degré et tend vers le plus d'égalité possible, l'intention des meilleurs est sans doute d'élever le niveau général, d'amener sur les hauteurs le plus grand nombre possible et, si possible, tous les hommes, sans que ces hauteurs subissent une diminution quelconque. Mais, ici encore, la nature des choses est plus forte que les intentions des hommes. Sans que l'on s'en aperçoive, l'état de celui qui reçoit devient la mesure du mouvement spirituel, et, par là, le niveau de l'ensemble baisse inévitablement; le travail ne peut avoir comme direction principale son effet sur autrui sans subir une perte intérieure.

Schopenhauer divisait les penseurs en deux catégories, ceux qui pensent pour d'autres et ceux qui pensent pour eux-mêmes, et déclarait que ces derniers, seuls, étaient de véritables penseurs; s'il a raison, comme nous le croyons, le danger d'un travail dirigé essentiellement vers la communication et vers l'influence ne peut faire aucun doute; ce qu'on gagne en étendue, on est près de le perdre en relief, s'il ne s'opère pas une création originelle qui fasse contrepoids.

A cela se joint l'inclination non seulement à s'occuper des faibles, ce qui est certainement noble et juste, mais à se placer le plus possible à leur niveau et à organiser d'après leurs intérêts l'ensemble de la vie. Les époques de dureté alternent avec celles de sensibilité, et de nos jours règne indubitablement la manière sensible, qui engendre la tendance à se figurer le faible comme bon, le fort comme méchant, et, en cas de conflit, à donner sans hésiter raison au premier. C'est ainsi qu'un courant très répandu à notre époque prend parti pour les enfants contre les parents, pour les élèves contre les maîtres et, d'une façon générale. pour les surbordonnés contre ceux qui commandent, comme si tout ordre et toute sévérité n'étaient qu'une émanation d'un sentiment égoïste et brutal. La phrase de Kant: « Si la justice disparaît, il n'y a plus aucune valeur à ce que des hommes vivent sur terre », ne trouverait guère ici d'assentiment. A cela se rattache aussi le féminisme menaçant qui voudrait non seulement aider les femmes à conquérir les droits qui leur reviennent, mais organiser le plus possible l'éducation et la civilisation conformément à leurs intérêts. C'est ainsi que la très problématique « coéducation » est principalement recommandée afin que les femmes reçoivent juste autant d'instruction et la même instruction que les hommes! Avec cette manie de nivellement, la civilisation doit, infailliblement, s'affaiblir et dépérir: elle reculera,

comme devant un mal et une injustice, devant toute nature vigoureuse, devant toute individualité bien marquée, elle perdra, ce qui est encore plus grave, ce que, d'après la parole de Gœthe, « nul n'apporte en naissant et ce qui est cependant la chose essentielle pour que l'homme soit de tous points un homme », le respect[1].

De semblables mouvements vers l'extension et vers le nivellement peuvent être supportables quelque temps, l'état traditionnel de la vie fournit provisoirement un complément, on peut, pendant quelque temps, vivre du capital dont on a hérité. Mais le capital le plus considérable finit par s'épuiser, et la question d'une création originelle ne peut être écartée d'une manière durable; or, dès que cette question se présente, les limites de la civilisation sociale deviennent évidentes. La civilisation sociale ne pouvait faire résider la vie de l'esprit dans l'homme sans élever celui-ci intérieurement; elle ne pouvait confier à la société les biens suprêmes sans faire d'elle quelque chose de plus. Mais il lui est impossible d'opérer une telle élévation par ses propres moyens; au contraire, par l'affaiblissement et la stagnation de la vie de l'esprit, elle détruit les conditions d'une véritable grandeur et ne peut donc empêcher qu'une civilisation purement humaine et visant uniquement les masses ne submerge et n'opprime une véritable civilisation spirituelle.

Actuellement déjà, n'en faisons-nous pas nettement et douloureusement l'expérience? Si nous pouvions voir notre propre époque du dedans et dans l'ensemble, comme d'éminents historiens nous font voir les époques précé-

1. C'est principalement l'opposition vigoureuse de Nietzsche à l'insipidité et à la mollesse de cette manie de nivellement qui a donné à ce philosophe sa puissance sur les âmes. « Elle veut s'élever dans les hauteurs avec des piliers et des degrés, la vie elle-même : elle veut porter ses regards vers de lointains horizons et, plus loin encore, vers des beautés bienheureuses : c'est pourquoi il lui faut des hauteurs ! Et parce qu'il lui faut des hauteurs, il lui faut des degrés et une opposition des degrés et de ceux qui montent! La vie veut s'élever et, en s'élevant, se surmonter ». (*Also sprach Zarathustra*).

dentes, une image émouvante se présenterait à nos yeux parmi tout l'éclat d'une civilisation extérieure. L'humanité voulait élever la vie par une union plus étroite et par un plus parfait développement des forces, elle se croyait assez forte pour engendrer elle-même toute vie de l'esprit, elle voulait, dans une infatigable activité, construire une tour qui s'élevât jusqu'au ciel. Et voici que, en dépit de tous ces triomphes extérieurs, elle est dans un déclin intérieur, elle ne peut même plus se retrouver elle-même, se comprendre elle-même, elle est menacée d'un écroulement interne. Partout opposition et conflit, une passion croissante de lutte, une décomposition en partis, une disparition des idées et des buts communs. Quand nous avons voulu, en écartant tous les problèmes cosmiques, nous mettre d'accord avec nous-mêmes, attendant de cet accord les plus beaux résultats, il s'est produit une confusion des langues, et nous tomberons de plus en plus dans la dispersion et le morcellement si l'on ne réussit pas à arrêter ce mouvement, à replacer l'existence humaine dans de plus vastes ensembles et à lui donner une base plus solide.

Nous nous sommes occupés jusqu'ici du problème de la civilisation sociale en général, disons maintenant quelques mots de la situation de l'État dans la vie moderne de l'esprit. Nous voyons tous, aujourd'hui, combien s'est développée la puissance de l'État, puissance que les complications sociales notamment tendent à accroître davantage encore ; mais de là naît le danger que toute la vie de l'esprit ne soit de plus en plus soumise à l'influence de l'État et ne reçoive son empreinte, et ce danger, le danger d'un politisme, comme nous serions tentés de l'appeler, ne doit pas être jugé insignifiant. L'idée directrice de l'État est et reste le développement de la puissance ; or, la puissance n'est nullement, comme on le prétend quelque chose de mauvais en soi, elle est moralement

indifférente, elle ne connaît pas d'autre but supérieur qu'elle-même. Elle a, par nature, une tendance à traiter toute activité spirituelle comme un simple moyen d'arriver à ses fins, et elle ne reconnaît aux autres domaines de la vie aucune autonomie. Mais, si ces domaines sont considérés et appréciés surtout d'après leur contribution à la vie de l'État, ils perdent leur valeur personnelle, et l'originalité de leur activité créatrice doit subir aussi un grave préjudice. De plus, la domination exercée par l'idée de l'État sur toute la vie doit fortement comprimer la nature propre et le libre mouvement de l'individu. Quand l'homme dirige toutes ses pensées vers la conquête d'une place dans l'État, quand il ne songe qu'à y faire son chemin, quand sa valeur dépend de son importance et de son rôle dans l'État, le centre de gravité de sa vie se trouve placé au dehors, l'autonomie et l'originalité de la vie doivent fatalement en souffrir. Que la forme de l'État soit plus ou moins démocratique ou aristocratique, peu importe. La grandeur politique peut aller de pair avec une stérilité spirituelle : c'est ce dont l'histoire romaine nous fournit le plus frappant exemple. Car il est et demeure très curieux que, avec toute sa force, sa sagesse et sa discipline politique, ce peuple n'ait pas produit, par ses propres moyens, une seule grande idée philosophique, une seule grande œuvre artistique.

Nous devons aussi, nous autres Allemands, ne pas perdre de vue les dangers qu'entraîne notre évolution sous le rapport de ce problème. Cette puissance envahissante de l'idée de l'État, ce politisme, se présente notamment à nous dans l'État prussien. Sans doute, il était d'une nécessité impérieuse que tout fût temporairement subordonné à l'idée de l'État, pour que celui-ci pût s'acquitter de sa grande tâche historique, et, ici, l'idée de puissance s'est intimement unie à celle du devoir et s'est ennoblie intérieurement. L'union de ces deux idées a donné de magni-

fiques résultats, auxquels l'Allemagne actuelle doit sa naissance. Mais tout cela ne doit pas nous faire perdre de vue le danger d'une stérilité spirituelle, d'un étranglement des individus, d'une organisation uniforme et stéréotypée de la vie. Activité spirituelle et conduite originelle veulent être traitées comme des fins en soi, tandis que le politisme, quelque noble forme qu'il prenne, les rabaisse inévitablement, avec son utilitarisme, au rang de simples moyens et instruments.

ββ. — Insuffisance d'une civilisation purement individuelle.

Le mouvement de réaction contre la civilisation sociale accompli par l'individu moderne doit moins sa naissance au souci du contenu spirituel de la vie qu'au désir de se défendre contre les dommages dont l'individu était menacé par les progrès de cette civilisation; cependant il se trouvait à l'arrière-plan des problèmes plus profonds et qui accentuaient encore l'opposition. — La civilisation sociale traite l'individu comme un rouage de sa grande machine, elle ne l'apprécie que d'après ce qu'il produit pour elle, et elle doit fatalement, pour le faire servir à ses fins, le gêner et le limiter sous bien des rapports. De plus, avec son engrenage des éléments les uns dans les autres, avec son accumulation de masses, avec son activité bruyante et tout industrielle, elle tend fortement à opprimer et à effacer les traits individuels, elle empêche la formation silencieuse et calme de caractères originaux, elle engendre certaines moyennes qui se posent elles-mêmes comme la mesure du bien et du mal, du vrai et du faux. Contre un tel assujettissement et nivellement finit par se soulever l'individu de caractère plus énergique, qui soutient alors que l'homme ne se résume pas dans son rapport au milieu social, mais qu'au contraire ce qu'il y a de meilleur en lui, à savoir l'unité et l'intériorité de la vie, se trouve au

delà de ce rapport. Et, en cela, il peut invoquer le témoignage de l'histoire universelle, qui montre que toute civilisation surtout sociale a eu pour effet une extériorisation et une mécanisation, et que ce qui força à rompre avec elle, ce ne fut pas uniquement l'orgueilleux sentiment que les individus avaient de leur valeur, mais l'impérieux désir d'une vie plus intérieure. C'est principalement dans le domaine religieux que l'organisation à forme sociale incarnée dans l'Église apporte inévitablement avec elle un penchant à faire passer les œuvres (culte, œuvres pieuses, orthodoxie dans les professions de foi, et, en général, ce que l'on appelle les devoirs religieux) avant le sentiment, avant la vie personnelle, avant l'autonomie de la vie intérieure; aussi l'intérêt même de la religion n'a-t-il cessé de rendre nécessaire une lutte contre l'Église [1]. A cette défense de l'autonomie de l'individu se joint une protestation enflammée contre l'organisation uniforme et stéréotypée de la civilisation dont la société menace la vie. Les moyennes qui sortent de là ne sont-elles pas des plus médiocres et ne conduisent-elles pas à fixer la vie à un niveau très peu élevé? La force spirituelle et la noblesse de sentiments ne sont-elles pas, en réalité, rares; n'ont-elles pas besoin, pour se développer, d'une pleine liberté, et, pour agir sur l'ensemble, ne faut-il pas qu'elles soient nettement marquées et sûrement affermies dans des cercles étroits constitués par une petite troupe de disciples? Aussi n'y a-t-il jamais eu de progrès essentiel de la civilisation sans une division de l'humanité; il a toujours fallu en avant-garde quelque chose de supérieur qui entraînât le reste, il a fallu que devant la masse brillât une colonne de feu qui lui montrât le chemin à travers le

1. Lors des funérailles d'un leader du Centre*, un haut prélat fit ressortir, dans son éloge du défunt, que ce dernier avait confié entièrement aux mains de l'Eglise le soin de son âme. — N'est-il pas terrible de voir louer pareil abandon de la vie intérieure?

*Il s'agit, bien entendu, ici du part iclérical allemand. N. d. T.

désert. Malgré toutes les hésitations et toutes les réserves, il s'est toujours produit une opposition entre conduite ésotérique et exotérique; la constitution politique même la plus radicale n'a jamais empêché la formation de différences sociales bien tranchées, et même jusque dans les extériorités du bon ton et des mœurs, l'ambition d'imiter ceux qui sont placés plus haut que nous est, puisque tels sont après tout les hommes, un indispensable ressort du mouvement. Et toute activité spirituelle ne demeure-t-elle pas, pour chaque individu, fade et comme battue par le vent du dehors, si elle ne s'unit pas intimement à sa nature individuelle, si elle ne devient pas, par là, elle-même individuelle, si, en elle, l'individu ne lutte pas pour son être propre? Former, c'est diviser, différencier, individualiser; aussi la division a-t-elle été partout un moyen indispensable pour le mouvement et pour le progrès.

C'est en partant de ces considérations que les individus passent de la défense à l'attaque et font voir nettement à la civilisation sociale ses limites. L'homme, en tant qu'être pensant, est susceptible d'un rapport immédiat à la réalité, il n'est pas un simple anneau d'une chaîne, il peut s'opposer à l'infini et lutter avec lui, il prend conscience de l'étroitesse de la simple contingence et peut s'élever de cette dernière à la vérité propre des choses. Sans doute, dans cet effort pour s'élever, il rencontre obstacle sur obstacle, mais cet effort même montre que l'homme est supérieur à la sphère de la société pure et simple. N'est-ce donc pas un non-sens de vouloir qu'un tel être cosmique ne reçoive la vie de l'esprit que par l'intermédiaire de la société, de vouloir l'assujettir à la mesure de ce que l'union des forces a atteint de spiritualité? Se peut-il qu'un être qui, par son rapport fondamental au monde de l'esprit, possède une valeur infinie, laisse sa valeur dépendre de l'appréciation humaine, se peut-il qu'il vive de la charité

des hommes et perde ainsi toute indépendance de sentiment? Se peut-il que l'homme ne puisse jouir sûrement d'une vérité, et même d'une existence spirituelle, que si la société les lui a garanties par un acte en bonne et due forme? Se peut-il que la production des biens spirituels se fasse, sinon sur le marché de la vie, du moins pour ce marché, et que ces biens soient ainsi rabaissés au rang de simples marchandises?

Dans tout cela, l'individu, c'est-à-dire l'individu en qui se meut une vie spirituelle, apparaît comme le représentant de la civilisation de l'esprit vis-à-vis d'une civilisation purement humaine, d'une infinité intérieure vis-à-vis de toute limitation extérieure; il apparaît comme une force qui résiste au nivellement, qui réveille de l'engourdissement, qui propose des buts nécessaires, qui ramène sans cesse l'effort humain à ses bases véritables. Et si une telle appréciation de l'individu plein de spiritualité entraîne nécessairement un contraste avec la moyenne sociale, elle repoussera aussi avec une fierté confiante l'intolérance, particulière à cette moyenne, à l'égard de tout ce qui est supérieur. Il y a une basse jalousie, une haine de la médiocrité pour tout ce qui la domine et qu'elle considère comme une transgression et une dépréciation de sa propre pauvreté; elle ne le tolère que lorsqu'il baisse modestement la tête, lorsqu'il demande poliment qu'on excuse son existence, lorsqu'il réprime prudemment toute manifestation du sentiment qu'il a de sa force. C'est pourquoi la modestie est une vertu si en honneur chez les « philistins ». De la même trempe est cette habitude de ranger sous les mêmes concepts les idées les plus différentes en nature et en valeur, d'opérer avec des formules d'éloge et de blâme vides de sens, ainsi que cette indifférence et cette faiblesse qui ne sont capables d'aucun amour puissant, d'aucune haine vigoureuse, et pour qui lumière et ténèbres se fondent en un brouillard gris. Réagir contre cela, en

vue de donner plus de force au sentiment, plus de netteté au jugement, et d'établir une plus grande séparation entre les esprits, c'est le droit, c'est même le devoir sacré de l'individu.

Sans doute, l'individu ne peut devenir véritablement supérieur que s'il a derrière lui un monde spirituel et s'il peut y puiser sa force. Mais ce n'est nullement ce que pense l'individualisme moderne, tel qu'il nous apparaît d'ordinaire. Il restreint l'individu à son existence immédiate et veut que celui-ci en fasse le point de départ de l'organisation de la vie; il s'applique surtout à relâcher tous les rapports invisibles, à supprimer tout lien non seulement avec les hommes, mais aussi avec un monde de l'esprit. Il ne lui reste donc que l'état d'âme purement subjectif; celui-ci devenant l'essence de toute vie, l'individualisme se fond dans le subjectivisme. Il est évident qu'il se produit ainsi une certaine espèce de réalité. Cette subjectivité peut être fixée et accrue, l'originalité peut se développer sans restrictions, il peut jaillir sans cesse une vie nouvelle, et l'état de celle-ci peut se modifier continuellement. Il résulte de là beaucoup de mobilité, de vivacité, la vie semble devenir ici absolument indépendante et, en même temps, plus raffinée, plus délicate, plus intime que jamais. Le concept de vérité perd, lui aussi, sa lourdeur et sa rigidité accoutumées. Car on ne considère désormais comme vrai que ce qui est vécu, et vécu à cet instant même, par l'âme de l'individu; le concept d'une vérité unique fait donc place à celui d'innombrables vérités, et chaque homme a ici sa vérité à lui. Ce qui donne à cela une joie et une conscience particulières, c'est le contraste avec la société, dont les institutions et les lois vont souvent à l'encontre du sentiment de vie de l'individu; aussi veut-on, par opposition à ces dernières, maintenir toujours la vie dans la liberté et dans le mouvement, fortifier le plus possible l'élément original et le faire nettement ressortir.

Mais tout cela devait, s'il ne voulait rester une agitation sans forme, un mouvement confus, se transformer en un travail spirituel quelconque, et cette transformation se produisit en se tournant vers l'art et la littérature. L'art, avec ses multiples ramifications, devient ici le principal moyen de saisir et de fixer la vie qui, sans cela, resterait pleine d'instabilité et sans cesse ondoyante, et, en la saisissant, de la renforcer, de la développer pleinement en elle-même et de la rendre indépendante de l'extérieur. Concentration de la vie en elle-même et accroissement de sa force, telle est alors la tâche principale de l'art. Celui-ci devient l'âme d'une civilisation individuelle et aristocratique qui se sent de beaucoup supérieure en distinction à une civilisation pratique et sociale; l'art peut devenir cette âme, parce qu'il se trouve lui-même au-dessus de toute finalité pure et simple et qu'il fait principalement appel en l'homme à ses facultés individuelles, parce qu'il sait aussi voir, dans toute la confusion et dans la platitude de la vie moyenne, les traits simples et fondamentaux de l'être humain, parce qu'il sait saisir ce qu'il y a d'éternellement jeune dans ce dernier, et l'arracher à tout engourdissement dans le conventionnel.

Mais une telle nuance de la vie se transfère facilement dans la conscience des individus, entrant ainsi bien vite dans une voie à pente rapide. Non seulement ceux qui participent à cette nouvelle manière par leur action personnelle, mais ceux-là même qui ne font qu'y adhérer, se croient supérieurs au reste de l'humanité et à la civilisation sociale; de là naît une tendance à mettre en relief la divergence, à prendre le contre-pied de ce qui est d'usage courant, à se plaire dans l'isolement, et même à y chercher une grandeur. Et, en même temps, se manifeste de plus en plus une prétention à développer sa nature personnelle, sans se soucier de quoi que ce soit, ni des mœurs ni des lois, suivant son humeur et son caprice,

une prétention à « vivre sa vie » sans avoir égard à rien. Il se peut que la civilisation individuelle ne veuille pas tout cela, mais, étant données les conditions de l'existence humaine, une pareille conséquence est difficilement évitable.

De telles tendances, de tels états d'âme subjectivistes jouent, comme on le sait, un grand rôle dans la forme la plus récente prise par la vie. Mais il n'y a ici de nouveau que le nom, car la chose est ancienne, très ancienne. En effet, il revient sans cesse, comme en un retour périodique, des situations où le sentiment immédiat de la vie n'est pas satisfait par la civilisation qui lui est offerte, où l'on prêche, comme unique salut, la complète émancipation de l'individu, des époques où c'est de la sensation immédiate de ce dernier, du jugement qu'il a trouvé lui-même, de son goût artistique, que l'on attend une amélioration. Quiconque connaît le *Gorgias* de Platon, connaît aussi la proche parenté qui existe entre les sophistes et les subjectivistes actuels; en Allemagne, ce fut l' « époque des génies », cette avant-courrière de notre littérature classique, qui amena pour la première fois une semblable émancipation de l'individu; alors, « génie », « génie puissant », « génie original » étaient des mots aussi à la mode que, de nos jours, « surhomme »; l'expression de « belle âme » a aussi une certaine affinité avec ce mouvement [1]. Puis vint, avec le romantisme,

1. L'origine et les destinées de l'expression de « génie » sont traitées d'une manière exemplaire et très complète par Hildebrand dans le *Dictionnaire allemand* de Grimm. Ajoutons-y un passage de la correspondance, récemment publiée, de Gœthe avec Lavater, passage qui est important au point de vue d'une distinction plus nette entre « génie » et « talent ». Gœthe écrit (*Schriften der Gœthe-Gesellschaft*, vol. 16, p. 125), le 24 juillet 1780 : « A l'occasion de l'*Obéron* de Wieland tu emploies le mot talent comme si c'était le contraire de génie, ou tout au moins quelque chose de tout à fait subordonné. Mais nous ne devrions pas oublier que le talent proprement dit ne peut être que la langue du génie ». Lavater répond à cela (à la date du 5 août 1780) par une longue dissertation sur la différence entre génie et talent (p. 130 s.), dont nous ne citerons que ce passage : « Un mot

un nouveau courant dont la parenté avec le subjectivisme esthétique de notre époque apparaît nettement.

Il est difficile de juger équitablement tout cela, parce qu'il s'agit visiblement d'un phénomène de transition, qui possède d'autant plus de raison et de légitimité qu'il rentre dans un ensemble plus vaste et qu'il apparaît comme devant être dépassé, mais qui tombe d'autant plus dans l'erreur qu'il se fixe plus rigidement et s'enferme en lui-même. De plus, le refus de se soumettre à aucune règle empêche ici toute distinction tranchée entre supérieur et inférieur, entre nécessité spirituelle et arbitraire humain ; les choses les plus diverses tourbillonnent pêle-mêle, et l'on ne peut guère éviter le danger de devenir, en reconnaissant ce qui est supérieur, condescendant pour ce qui est inférieur et, en se défendant contre ce dernier, de devenir injuste à l'égard du premier. Et pourtant, on ne peut guère renoncer à un jugement quelconque.

Pourquoi une civilisation uniquement fondée sur l'individu et sur sa manière d'être subjective est-elle insuffisante? Pour deux raisons principales : 1° parce que l'individu de l'existence immédiate — et celui-ci seul est ici en question — n'est ni indépendant ni capable de se suffire à lui-même, 2° parce que la vie qu'il développe devient d'autant plus vide et creuse qu'elle dégage ses conséquences. — L'individu empirique est, en réalité, tout plutôt qu'indé-

seulement à propos de talent et de génie. Deux mots qui, pour leur sens et leur contenu, sont peut-être aussi différents que beau et sublime. Le talent, à mon avis, fait avec facilité ce que mille autres ne peuvent faire qu'avec beaucoup de peine et de lenteur; ou bien il fait avec enjouement et avec grâce ce que d'autres ne font que correctement et parce qu'il faut le faire ; quant au génie, il fait ce que nul ne peut faire. Toutes les œuvres du talent font naître une admiration complaisante; le génie impose le respect et éveille un sentiment qui se rapproche de l'adoration». — Quant à l'expression de « belle âme », la meilleure élucidation s'en trouve dans les nouvelles éditions (dues à Ippel) des *Geflügelte Worte* de Büchmann.

pendant. Car l'hérédité, le milieu, l'éducation ne le conditionnent pas seulement de la manière la plus diverse, mais semblent même le produire entièrement; le réseau qu'ils tissent autour de lui a une trame si serrée qu'on n'en peut sortir ni par la ruse ni par la force. Il est certain que cette dépendance s'étend jusqu'à ce tréfonds de l'âme que l'individualisme prétend être absolument libre. Pour qu'il le soit, il ne suffit pas en tout cas que l'impression immédiate ne ressente aucune dépendance. Car l'individualiste a beau s'opposer hardiment au monde et paraître s'en détacher complètement, il reste pourtant dans l'ombre de ce monde et sous sa domination. Sa prétendue indépendance n'est, d'ordinaire, qu'une autre espèce de dépendance, une dépendance indirecte. L'individualiste est enclin à dire et à faire le contraire de ce que dit et fait son milieu : c'est donc ce dernier qui lui prescrit sa direction ; la chaîne n'est pas rompue. L'individualiste se sent supérieur à son milieu, mais, pour mesurer la distance qui l'en sépare et pour jouir de sa supériorité, il faut qu'il ne perde pas de vue les autres; il reste donc, ici encore, lié à ces derniers. Il s'abandonne à un délicieux et orgueilleux sentiment d'indépendance, mais il faut continuellement qu'il s'imagine les autres comme spectateurs et admirateurs de sa grandeur. La vie n'arrive donc pas à un calme assuré, à une activité créatrice joyeuse et autonome, elle n'est pas fondée sur ses nécessités propres. Elle ne peut ainsi s'affranchir du rapport à l'homme, il lui faut vivre du contraste, et elle ne surmonte jamais son état de dépendance intérieure.

Un nouveau danger qui menace, dans cette attitude, la conscience de la grandeur, c'est qu'il ne s'y mêle un grain de vanité. Il existe de fortes différences de vie et de nature, le degré de vivification de la spiritualité présente de considérables divergences, et l'ordinaire manie de nivellement, dont la stupidité bouleverse tout, est à

bon droit réprouvée. Surtout, qu'on n'obscurcisse pas, qu'on n'affaiblisse pas l'individualité! Car elle est indispensable à l'activité créatrice spirituelle pour que celle-ci arrive à une pleine clarté, à un plein développement; si elle n'atteint pas, sur le point isolé, le degré de force qui lui est propre et où elle développe pleinement sa nature personnelle, elle ne triomphera jamais des résistances. Mais il faut que, dans tout cela, agisse une nécessité supérieure du processus de la vie, il faut qu'une contrainte spirituelle pousse et dirige l'homme ; alors seulement son entreprise reste saine et vraie. Mais elle devient artificielle et malsaine dès que l'individu a pour objectif de se montrer partout aussi individuel, aussi grand que possible, dès qu'il fait ressortir à dessein la divergence, et surtout dès qu'il fait, de ce dont l'exécution exige un pur dévouement et un amour tout désintéressé, une affaire de jouissance et de réflexion. Toute admiration de son activité personnelle, toute vaniteuse contemplation de soi-même affaiblissent la force spirituelle et rendent plus lâche le rapport avec les nécessités intérieures, rapport qui est la condition de toute réussite. « Il faut avoir de l'originalité et non la rechercher. » (J. Burckhardt).

Sans doute, il y a, parmi ce qui combat sous la bannière de l'individualisme moderne, bien des éléments qui dépassent de beaucoup ce subjectivisme réfléchissant et son épicurienne jouissance de soi; le sérieux et la ferveur des arts plastiques modernes, ainsi que l'incontestable grandeur des œuvres qu'ils produisent, ne peuvent naturellement se comprendre que par l'apparition de nouvelles tâches réelles, de vives impulsions à l'activité créatrice, qui découvrent de nouveaux aspects dans la réalité et ouvrent un rapport plus intime avec elle. Mais à mesure que le travail augmente en importance, il nous place davantage dans des rapports et des nécessités

internes, il soumet davantage l'activité créatrice à une vérité supérieure, il nous affranchit davantage du pur subjectivisme et individualisme. Sans qu'on s'en aperçoive, l'individu existant en face du monde spirituel se transforme ici en un individu existant *avec* le monde spirituel ; et, pour un tel individu, le *Sturm und Drang* [1] actuel ne peut être qu'une transition à un plus haut degré de vérité.

De même, dans la question du contenu de la vie, le pur individualisme et subjectivisme n'est préservé d'un vide insupportable que s'il est sans cesse complété par autre chose. A le prendre exactement, il doit décomposer l'âme en processus isolés et, finalement, en simples états d'âme qui se succèdent et se substituent les uns aux autres dans une fuite rapide. Si chaque instant a autant de droit que l'autre, chacun doit avoir aussi sa vérité propre, et il semble tout d'abord qu'il y ait là un gain, mais ce prétendu gain apparaît finalement comme une grave perte. La vie humaine ne se résume pas complètement en instants isolés. Les instants, avec ce que l'on y a vécu, ne disparaissent pas tout à fait, ils reviennent, ils se représentent à notre âme ; l'homme doit nécessairement les comparer et les unir, les juger et les apprécier, et, ainsi, il se trouve au-dessus des instants purs et simples. C'est pourquoi aussi il est condamné à voir devenir faux ce qu'il considère aujourd'hui comme vrai, c'est pourquoi il sent combien est fugitive et vaine toute cette agitation, c'est pourquoi il se convainc qu'une vérité qui n'est vraie que pour hier ou pour aujourd'hui n'est pas une vérité et que sa vie à lui perd toute vérité si elle reste liée uniquement aux instants. Y a-t-il quelque chose de plus fatigant et de

1 L'auteur compare ici le mouvemen individualiste moderne au mouvement littéraire du *Sturm und Drang* (l'expression signifie littéralement « tempête et assaut ») qui se produisit en Allemagne entre 1770 et 1790, et qui se caractérisait par la négation de toutes les règles, par la recherche de l'originalité à tout prix. Voir ce que Eucken en dit page 373. N. d. T.

plus déprimant que l'incessant revirement des opinions et des états d'âme, que ces accusations d'hérésie lancées contre ce qui, hier encore, était vénéré avec enthousiasme, que ce rabaissement de tout mouvement spirituel au rang d'un caprice et d'une mode?

L'individualisme voudrait aider la vie à développer toute sa force et lui donner autant que possible un caractère de grandeur. C'est là une tendance des plus compréhensibles et des plus estimables. Si l'homme se trouve à un tournant de l'univers, si un plus haut degré de réalité commence en lui, il faut saisir ce degré supérieur et l'imposer en dépit de toutes les résistances de la vie banale, il faut, pour employer l'expression de Marc-Aurèle, vivre comme sur une montagne. Aussi a-t-on vu, de toute antiquité, là où l'on avait le sentiment bien net de l'écart entre les exigences de la vie de l'esprit et la situation moyenne de l'humanité, se développer avec une nécessité impérieuse l'idée d'une vie supérieure, d'une grandeur intérieure de l'homme; on peut suivre cette idée, à travers ses multiples changements, depuis l'apogée de la civilisation grecque jusqu'à notre époque[1]. Mais l'individualisme moderne parviendra-t-il à une véritable grandeur, s'il renonce à tous rapports internes et, par là, à toute possi-

1. Il serait intéressant de suivre ce problème à travers les diverses époques. Le point de départ scientifique devrait être les pénétrantes études d'Aristotes sur l'homme magnanime (μεγαλόψυχος). Ici, les concepts ne sont pas encore fixes, l'idée d'une grandeur à l'intérieur de la sphère humaine se transforme presque insensiblement en celle d'une grandeur par opposition à tout ce qui est humain. Dans le concept de grandeur, le monde antique songe surtout à un calme et à une autonomie supérieurs à l'existence humaine, les temps modernes songent davantage à une faculté de travail supérieure et à une force créatrice spirituelle; nous retrouvons donc ici l'opposition entre l'idéal de la fixité et celui du mouvement. C'est surtout du siècle de Louis XIV que date, semble-t-il, tout le verbiage dont l'idée de grandeur fait l'objet; en tout cas, les écrivains de cette époque se grisent surtout de cette idée. La plus importante étude moderne sur le concept de grandeur historique est, croyons-nous, celle de Jacob Burckhardt dans ses *Weltgeschichtliche Betrachtungen*.

bilité d'élargir l'homme jusqu'à en faire un être cosmique? Il ne peut y avoir de plus frappante contradiction que celle qui consiste à vouloir amener l'homme à une intériorité supérieure alors que l'on combat avec rudesse et animosité un monde intérieur autonome. Sans doute, l'état actuel de la religion, qui, en somme, lutte au premier rang pour la défense de ce monde intérieur autonome, laisse fort à désirer; mais, en notre qualité d'hommes libres, nous ne devrions pas former nos idées et nos convictions concernant les choses suprêmes d'après ce que nous fournit notre entourage, mais d'après ce qu'exige la nécessité de notre propre vie. Sans un renversement de la situation immédiate, sans métaphysique, il n'y a pas de monde intérieur autonome, pas de véritable grandeur de la vie. Aussi, partout où émerge, dans la mêlée de la vie moderne, quelque chose de supérieur, une marche vers la métaphysique est en jeu. Il en est ainsi chez Nietzsche par exemple. Celui-ci a, dans ses idées, combattu expressément toute métaphysique, mais dans ses états d'âme agit un monde tout autre que celui de l'aspect immédiat, et c'est précisément par la forme artistique qu'il a donnée à ce monde, c'est précisément comme métaphysicien de l'état d'âme qu'il a exercé sur les esprits une puissance entraînante. Il en est de même pour toute la tendance moderne vers le romantisme, Mais l'état d'âme pur et simple ne suffit jamais pour développer et imposer une grandeur vis-à-vis des actions nivelantes et déprimantes exercées par le milieu; il ne donne qu'une grandeur imaginaire et non une grandeur réelle. On ne peut rien édifier avec rien, et l'état d'âme pur et simple n'a rien derrière lui.

Il n'en est pas autrement du désir de force. Aujourd'hui surtout, en face des graves complications et des grandes tâches de l'ensemble de la vie, nous avons besoin de beaucoup de force, de plus de force que la civili-

sation purement sociale ne peut nous en donner, mais nous n'arriverons jamais à une force véritable en ne nous élevant que subjectivement, en nous persuadant que nous sommes forts, en nous éloignant des autres hommes. L'expérience spéciale de notre époque le montre assez nettement. On ne peut guère parler davantage de la force que nous le faisons aujourd'hui : cela nous a-t-il rendus forts, et notre vie littéraire ou politique nous offre-t-elle beaucoup de personnalités puissantes, indépendantes et bien marquées, beaucoup d'œuvres grandes et capables d'élever les esprits?

γγ. — Nécessité de surmonter du dedans l'opposition.

Si ni la civilisation purement sociale ni la civilisation individualiste ne sont à la hauteur de la tâche, si aucune d'elles ne donne à la vie un contenu essentiel, et si, en même temps, il est hors de doute que, seuls, des gens lamentablement obtus peuvent tenter un compromis direct entre elles et chercher à faire place dans la vie à l'une et à l'autre, il nous faut absolument nous élever au-dessus de cette opposition. Individu et société sont des aspects et des manifestations nécessaires de la vie de l'esprit : celle-ci a besoin, pour son originalité, des individus, et, pour son affermissement, de la société ; seulement, l'individu et la société ne tirent pas leur force et leur vérité d'eux-mêmes, mais des ensembles spirituels qui les entourent. Le rapport d'individu et de société prendra une forme différente sur le terrain de l'histoire ; c'est vers la société que tend la vie lorsque celle-ci, après des dissolutions et des ébranlements, a besoin surtout d'un affermissement, comme ce fut le cas par exemple à la fin de l'antiquité. Saint Augustin nous fait voir avec une pleine clarté ce qui poussait alors les individus, même les plus vigoureux, à chercher un appui auprès de la collectivité. Par

contre, le mouvement vers l'individu prend le dessus là où des forces jeunes et ascendantes, ressentant les règles traditionnelles comme trop étroites et trop rigides, ne peuvent chercher de nouvelles voies qu'en s'en affranchissant. Cela fut la principale tendance des temps modernes jusqu'en plein XIXe siècle. Qu'il vint ensuite une réaction, et que, de nos jours, la société et l'individu réclament tous deux un accroissement de force, qu'une conception pratique-sociale et une conception artistique-individuelle se disputent l'homme, c'est ce qui montre avec une netteté particulière la scission interne de notre époque, mais c'est aussi ce qui doit nous pousser impérieusement à nous élever au-dessus de cette opposition, à nous tourner d'une civilisation purement sociale vers une civilisation spirituelle et vers une culture de notre être véritable, capable d'embrasser aussi cette civilisation sociale. Ce n'est que par un progrès intérieur de la vie que l'on peut remédier à cette scission; car, ici, comme pour tous les véritables problèmes, il y a conflit non entre des opinions, mais entre des développements de vie.

b. — LE MOUVEMENT SOCIALDÉMOCRATE

On ne peut guère parler des grands courants de la pensée contemporaine sans dire un mot de la socialdémocratie; mais, ce sujet ayant été traité à satiété, nous croyons bon de nous borner strictement à ce que la considération philosophique peut y relever de distinctif.

Ce qui doit lui apparaître comme étant le plus caractéristique du mouvement socialdémocrate, c'est qu'il réunit et fait agir trois courants différents. courant démocratique, courant économique et courant politique; il s'agit, d'une part, de transporter dans les masses le centre de

gravité de la vie sociale, d'autre part, de faire du problème économique l'âme qui domine cette vie, et enfin de faire reconnaître dans l'État l'unique représentant de la raison et de la puissance. Amener et maintenir par l'État, et en faveur des masses, une révolution économique, telle est l'idée centrale vers laquelle convergent tous les fils. Mais où tout l'ensemble puise sa force, c'est surtout dans ce fait que ces divers mouvements avaient déjà, avant de se réunir, éveillé et enthousiasmé l'humanité, et que leur fusion ne semble que parachever ce qui, sans cela, resterait dans le vague et reculerait devant ses propres conséquences. Voyons brièvement la marche historique de ces courants.

Quand nous parlons de démocratie, nous ne songeons pas uniquement à l'État, mais à toute vie sociale de l'humanité et à tout rapport des individus aux biens communs de la vie. Une raison qui suffit à rendre notre époque favorable à cette tendance, c'est la disparition de graves obstacles qui existaient aux époques précédentes. Dans l'antiquité, la limitation de la civilisation à certains peuples s'opposait à une reconnaissance de l'égalité de tous les hommes; aussi l'esclavage ne choquait-il personne, pas même les meilleurs esprits. Ce que la révélation d'un rapport immédiat et égal de tous les individus à Dieu implanta de démocratique dans le christianisme, fut repoussé tout à l'arrière-plan aussi bien par la forme hiérarchique, qui remonte aux débuts mêmes, que par l'orientation transcendante de la vie. C'est seulement dans des rameaux isolés de la Réforme que ces idées démocratiques se développèrent plus fortement, pour, bientôt après, passer de là dans le mouvement moderne. De plus en plus, et d'une manière de plus en plus exclusive, les temps modernes donnent pour objectif à l'homme l'existence d'ici-bas, et en même temps leur principale tendance, l'*Aufklärung*, conçoit comme étant l'essentiel de l'homme quelque chose qui se trouve au delà de toutes les différen-

ces individuelles : la raison abstraite, la pensée pure. Plus cette conception s'élève à une pleine conscience et pénètre dans la conviction des individus, et plus elle devient irrésistible ; les distinctions sociales s'évanouissent de plus en plus pour ne laisser subsister que l'homme pris en lui-même, et de plus en plus s'impose la reconnaissance de l'égalité de tout ce qui a face humaine. Sans doute, notre époque contient aussi des réactions en faveur d'un aristocratisme. L'histoire nous a transmis de grandes différences dans la situation politique, dans la propriété et dans la culture intellectuelle ; plus aristocratique encore que toute l'histoire se montre la nature avec ses divergences dans les dons du corps et de l'esprit. Une aristocratie particulière est créée aussi par la civilisation moderne avec sa forme technique et sa croissante ramification du travail. Car, à mesure que celui-ci augmente, il engendre plus de différenciation et de hiérarchie, il a besoin de plus d'ordonnance et de direction, il agit de plus en plus fortement en faveur d'un nouvel aristocratisme. Cependant, toutes ces résistances des choses n'empêchent pas les idées démocratiques de pénétrer de plus en plus dans l'esprit des hommes ; la hiérarchie est tantôt combattue comme artificielle ou devenue artificielle, tantôt mise de côté comme quelque chose de secondaire ; en tout cas, on ne l'accepte pas comme une implacable fatalité, on cherche à réagir contre elle pour la restreindre le plus possible. Bien qu'il y ait dans ce mouvement plus d'un retour en arrière, le courant principal continue toujours à se diriger dans le sens de la démocratie.

L'autonomie et la prépondérance des questions économiques ne sont nées, elles aussi, que dans l'époque moderne. Sans doute, le souci du mien et du tien fut de tout temps, pour les individus, la chose principale, celle qui dominait toutes les autres ; ce n'était que par un rai-

sonnement des plus faux que l'on s'imaginait jadis la vie antique comme uniquement occupée de tâches idéales parce que les philosophes stigmatisaient énergiquement la recherche excessive de l'argent et des richesses. Mais le domaine économique n'était pas, dans la vie antique, apprécié en lui-même. Il ne l'était pas, pour cette raison d'abord que l'on attendait la félicité parfaite du déploiement d'une nature fixe et limitée, et que ce déploiement n'a besoin que d'un emploi restreint de moyens extérieurs; il ne l'était pas non plus parce que cet idéal de vie éthico-artistique était transposé sans hésitation de l'individu à la collectivité et que l'on attribuait à cette dernière aussi la même nature limitée. Le christianisme, avec sa direction de la pensée vers un monde suprasensible, résistait davantage encore à une appréciation des valeurs économiques. Quant à la théorie, elle demeurait, chez lui, absolument sous l'influence de l'antiquité. Les temps modernes, par contre, avec leur désir d'un développement de toutes les forces, avec leur effort vers le monde immédiat, prirent, de prime abord, une position toute différente vis-à-vis de cette question. Les biens matériels sont considérés ici comme un levier indispensable pour mettre les forces en mouvement, ils semblent à la fois amener et faire avancer le progrès. De plus, l'effort économique est accru et ennobli par la formation d'unités nationales, et tous les scrupules s'évanouissent lorsque l'économie prend la forme d'économie politique. La Renaissance montre déjà la modification survenue dans la façon de juger ces questions, modification qui, dans la France du XVIIe siècle, passe ensuite dans la politique d'un grand État. Ainsi se trouvait préparée par des situations générales la théorie d'Adam Smith, qui faisait du mouvement économique l'essence, le type de toute la vie civilisée, et déclarait que l'effort en vue de meilleures conditions d'existence était le principal ressort de tout

mouvement, même dans la science et dans l'art, dans l'éducation et dans la religion. Les protestations contre ce rôle dirigeant assigné au facteur économique n'ont certes pas manqué, mais, d'autre part, l'incessant développement d'une civilisation technique et raffinée a accru de plus en plus l'importance des biens matériels; à cela se joignent aussi les progrès du réalisme, qui montre nettement la dépendance où est la vie de l'esprit par rapport aux conditions naturelles, et qui voudrait dériver du dehors toute intériorité. Si maintenant, en complète opposition avec l'optimisme de A. Smith, la forme toute nouvelle qu'a prise le travail engendre de graves complications dans le domaine économique, on ne peut s'étonner que l'on attende le salut, pour toute la vie, de la solution de ces complications, de l'établissement d'un nouvel ordre économique.

Le troisième courant est le politisme, l'estime exagérée que l'on fait de l'État. Combien de choses, au XIXe siècle, poussaient vers ce politisme, c'est ce que nous avons déjà vu plus haut; la tendance à mettre partout l'État au premier plan, à lui confier la direction de toute l'œuvre de civilisation, continue visiblement à prendre encore plus d'intensité. Ici aussi, la socialdémocratie ne fait qu'exprimer, pleinement et fortement, ce qui, obscur et atténué, domine la plupart des esprits. En tout cas, ce n'est pas le fait d'un hasard que l'Allemagne, où la tendance à l'omnipotence de l'État est si marquée, soit précisément le pays où la socialdémocratie a fait les plus rapides progrès, tandis qu'elle avance plus lentement chez les peuples anglo-saxons.

L'union du démocratisme, de l'économisme et du politisme n'est, en soi, nullement nécessaire, et l'on peut même se demander si elle ne renferme pas de fortes contradictions, et si, en particulier, cette liberté individuelle que défend le démocratisme ne se trouve pas en un incon-

ciliable conflit avec le pouvoir coercitif de l'État. Mais que cette union soit justifiée ou non, elle est un fait historique, et c'est avec la puissance d'un fait qu'elle s'impose aux contemporains. De plus, ces principales tendances ont, malgré leurs divergences, une affinité interne qui se manifeste notamment dans la négation. Elles s'accordent à repousser tout au delà, toute métaphysique, et par conséquent aussi l'existence d'un monde autonome de l'esprit; l'ensemble veut être absolument immanent, il veut être une simple civilisation d'ici-bas, et il devient ainsi une civilisation purement humaine. Cette conviction fondamentale s'exprime dans la foi en la masse, elle s'exprime dans la prééminence accordée aux valeurs économiques, elle se manifeste dans l'élévation de l'État au rang de personnification de la raison. Aussi se trompe-t-on lorsque l'on croit pouvoir unir à cette conception une conviction religieuse, et même canaliser ce mouvement dans le sens de la religion. Car le caractère séculier et purement humain, bien loin de lui avoir été donné accessoirement par les individus, est essentiel à ce mouvement. Il ne s'agit pas ici de théories partielles que l'on peut tourner dans tel ou tel sens, mais bien d'une forme d'ensemble prise par la vie, d'un monde d'idées embrassant tout, forme et monde qui s'adressent à l'homme tout entier et réclament toute son âme. Et ce qui, aujourd'hui, donne surtout à ce mouvement une telle force, c'est qu'il veut accaparer l'homme tout entier et qu'il soumet la diversité de son effort à une idée qui la domine tout entière.

Contre des développements de vie ne peuvent lutter que des développements de vie; toute critique, si habile et si ingénieuse qu'elle soit, n'est, par rapport à eux, que ce qu'est à un corps solide son ombre fugitive. Nous bornerons donc, ici aussi, notre critique à l'indispensable, à ce qui concerne particulièrement la philosophie et la conception de la vie. — Évidente est d'abord l'opposition

tranchée et inconciliable qui existe entre l'ensemble de notre conviction et l'idéal de vie agissant dans ce mouvement. Nous protestons énergiquement contre toute civilisation purement humaine; et cela, parce que nous voyons se rencontrer dans l'homme deux mondes, et parce que ce n'est qu'en saisissant le monde supérieur que nous pouvons donner à notre vie un sens et une valeur et la mettre véritablement en mouvement. Mais il faut, pour cela, un énergique renversement non seulement de l'aspect immédiat du monde, mais encore et surtout de la nature propre de l'homme, il faut quelque chose de vigoureux qui nous tire de notre engourdissement, qui élève et qui renouvelle; ainsi seulement on peut parvenir à une civilisation spirituelle et essentielle et, par là, donner à l'homme une grandeur intérieure. C'est cette conviction qui nous fait résister au démocratisme, parce que celui-ci accomplit une fausse idéalisation de l'homme empirique et tend à subordonner le monde spirituel à l'humanité pure et simple; c'est cette conviction qui nous fait résister aussi à l'économisme, parce que sa façon d'édifier en allant du dehors vers le dedans renferme une négation des problèmes autonomes de la vie intérieure, et parce qu'il croit qu'il suffit, pour assurer le parfait bonheur de l'homme, de le mettre dans une situation aisée et exempte de soucis; c'est cette conviction qui nous fait rejeter enfin le politisme, parce qu'il opprime l'autonomie de la personnalité, mettant ainsi en danger l'originalité de l'activité créatrice spirituelle, et aussi parce qu'il est prêt à sacrifier à la convenance et à l'utilité la valeur autonome des biens spirituels. Malgré tous les progrès extérieurs, il n'y a ici que déclin intérieur; le principal est considéré comme accessoire, l'homme est rapetissé spirituellement.

Ainsi donc, opposition absolue et négation bien nette. Mais la négation pure et simple n'explique pas comment

tout ce mouvement a pu prendre un tel ascendant sur l'humanité, comment il a pu non seulement exciter les passions, mais faire naître bien des dévouements et séduire bon nombre de nobles esprits. Derrière ce mouvement, dont la forme exagérée menace la vie, doivent agir des problèmes plus généraux que nous ne pouvons écarter et qui ne nous laisseront pas de repos avant d'avoir trouvé, sinon une solution, du moins une atténuation.

Un problème de ce genre se trouve dans le démocratisme : c'est la question d'une plus grande propagation de la civilisation et d'une plus égale répartition de ses biens, d'une plus large participation des divers individus à la vie de l'esprit. Après tout le travail des siècles, nous sommes encore, à cet égard, dans une situation fort peu satisfaisante. Combien est minime, malgré tous les progrès, la part des trésors intellectuels dont jouit la grande majorité des hommes, combien clairsemés sont les rangs de ceux qui prennent part au mouvement vers une civilisation plus haute et plus intérieure! Voilà plus de mille ans que le christianisme exerce son action parmi nous, et cependant il s'en faut de beaucoup qu'il soit devenu pour nous, durant ce laps de temps considérable selon les évaluations humaines, une puissance transformatrice, une possession intérieure assurée, une conviction qui pénètre tout notre être. Malgré tout le bruit que l'on fait au sujet du progrès et de la vie spirituelle, le christianisme n'est, trop souvent, qu'un simple crépissage jeté sur une existence dominée par les purs instincts naturels, et il s'en faut de beaucoup que les individus aient pleine conscience de l'importance des oppositions et des conflits, mais aussi des possibilités que renferme notre vie. Nous commençons maintenant, — et c'est déjà là une amélioration — à ressentir comme un mensonge le fait qu'une espèce de vie supérieure agit

sans doute, d'une certaine façon, dans l'humanité, mais qu'elle reste intérieurement lointaine et étrangère à la plupart des individus; ce sentiment une fois éveillé, il faut qu'il soit satisfait d'une façon ou d'une autre; et quelle que soit la netteté avec laquelle se manifestent, dans la lutte pour arriver à un tel but, les limites des facultés humaines, il y a une immense différence entre accepter comme une fatalité la situation actuelle et entreprendre la lutte en vue d'une plus grande participation de tous, lutte qui doit alléger le plus possible la tare originelle de l'humanité.

Ces considérations sont renforcées par une constatation qui s'impose à tout esprit impartial. Notre époque présente bien des symptômes de sénilité : un épicurisme raffiné nous envahit de plus en plus, et dans bien des milieux appelés à jouer un rôle dirigeant se manifestent la paresse spirituelle et l'absence de virilité ; sans donner à sa vie un contenu plein de valeur, on continue à élever de hautes prétentions ; quoi d'étonnant alors à ce que se propage de plus en plus la conviction que, aujourd'hui, il est besoin, plus encore que d'idées nouvelles, d'hommes nouveaux, de couches sociales ascendantes et assoiffées de culture spirituelle? De ce qu'on reconnaît cela, il ne s'ensuit nullement que l'on doive se convertir à la socialdémocratie et considérer comme étant le seul véritable le renouvellement vers lequel tendent ses efforts ; mais quiconque a reconnu cela, comprendra le désir d'un renouvellement.

L'économisme, avec ses prétentions à la direction de la vie, menace de la faire entrer dans une voie problématique et singulièrement glissante ; il ne peut se concilier les esprits que là où font défaut une vie intérieure autonome et des problèmes spirituels. Mais le relèvement du niveau économique ne serait pas salué comme une délivrance de toute misère, si le souci de la conservation

de la vie ne pesait pas si lourdement sur tant d'êtres humains. Ce ne serait certes pas un bonheur que l'homme trouvât tout préparé le banquet de la vie, qu'il n'eût qu'à s'y asseoir, qu'il fût débarrassé de tout souci et de toute lutte. Mais ce qui demeure profondément triste, c'est que cet unique souci soit aussi prédominant et s'empare aussi impérieusement de la pensée humaine qu'il le fait d'ordinaire. Il se produit ainsi une lourde oppression de la vie, une oppression qui exerce une action rapetissante et dégradante, et qui, avec sa morne trivialité, entrave toute libre marche ascendante. Certes, la misère a fait naître de grandes choses. Mais c'est avec raison que Pestalozzi dit : « Il y a une pauvreté qui sert à développer, à élever les forces de l'homme, à constituer la base de son bonheur et de sa grandeur intérieure. Mais il y a aussi une pauvreté qui mène au désespoir. » (*Werke*, VIII, 98). On a fait beaucoup, à notre époque, pour lutter contre cette oppression, contre cet avilissement intérieur; oserons-nous affirmer qu'on ne pourrait pas faire bien davantage encore, qu'on ne pourrait pas modifier et améliorer bien des choses, non seulement dans la mentalité des individus, mais aussi dans leur situation générale?

Pour ce qui est du politisme, nous avons signalé à plusieurs reprises les réserves qu'il appelle; il menace non seulement la liberté des individus, mais même l'âme de la vie tout entière. « Si tout devait aller selon des règlements, la vie, qui est déjà assez pénible telle qu'elle est, deviendrait absolument intolérable », disait déjà Platon, il y a plus de deux mille ans. Mais pourquoi donc l'idée de l'État fait-elle actuellement de si considérables progrès, et cela même dans des milieux qui se soucient particulièrement de la liberté? C'est sans doute parce que, dans l'effritement des rapports traditionnels et dans la croissante incertitude de sa situation personnelle, l'individu aspire à un point d'appui

quelconque mais solide, parce qu'il veut voir son existence appréciée aussi et protégée, d'une façon quelconque, par l'ensemble. Cela s'étend, bien au delà de toutes les questions économiques, jusque dans l'intérieur et dans l'ensemble de la vie. Un semblable désir de plus de solidité et d'appréciation n'a pas peu contribué, lors de l'écroulement du monde antique, à gagner les cœurs à l'Église chrétienne; or, de nos jours, ce désir semble renaître avec une force nouvelle. Gardons-nous bien de négliger de pareils mouvements parce qu'ils se produisent silencieusement et dans l'ombre, au plus profond de la vie. Car c'est en eux que se préparent les états psychiques qui, ensuite, surgissant tout à coup avec une force irrésistible, poussent l'ensemble de la vie visible dans des voies toutes nouvelles. Des déplacements internes, des transformations moléculaires, s'il m'est permis d'employer cette expression, sont actuellement en train de s'opérer; quelle forme nouvelle des rapports humains sortira de tout cela, c'est ce qui, pour le moment, est encore dans de profondes ténèbres.

L'unité aussi du monde d'idées qui agit dans le mouvement socialdémocrate ne doit pas être tenue en trop médiocre estime. Certes, étant donné que nous repoussons toute civilisation purement humaine, la nature particulière de cette unité, avec sa déification de l'homme, doit nous apparaître comme une funeste erreur. Mais une unité demeure une unité, elle seule permet aux ramifications du travail de se soutenir mutuellement et à l'homme tout entier d'entrer en activité sur chaque point isolé. Le seul système qui, en dehors du mouvement socialdémocrate, présente de nos jours une unité qui embrasse tout, est le catholicisme ecclésiastique; mais, strictement lié qu'il est à la façon de penser médiévale, il entre inévitablement en une opposition de plus en plus tranchée avec les mouvements de l'époque, avec les besoins de l'homme

moderne, voire avec les nécessités internes de la vie de l'esprit. Sur le propre terrain des temps modernes, l'*Aufklärung* possédait une espèce d'unité de vie et, en même temps, un idéal embrassant tout; depuis qu'elle a été ébranlée, nous nous trouvons dans un état de profonde scission intérieure, qui devient de plus en plus intolérable. En particulier, ceux qui voudraient organiser la vie en partant de la liberté, tombent d'ordinaire dans cette bizarre contradiction que, dans la pratique, ils ne peuvent assez vanter la grandeur de l'homme, sa dignité, sa capacité de travail, tandis qu'ils combattent ardemment une conception du monde qui, seule, peut fournir une base à une pareille appréciation de l'homme, et qu'ils se croient d'autant plus assurés de leur liberté que leur monde d'idées devient plus négatif et plus vide. En accordant ainsi leur sympathie à toute négation et superficialisation dans la conception du monde, ils minent eux-mêmes le sol qui supporte leur effort. Une telle obscurité, ou plutôt une telle absence de pensée, n'est capable d'aucune action efficace.

On ne peut donc méconnaître l'existence d'une grave crise; il faudra qu'on sache définitivement si la civilisation et la société actuelles ont en elles la force d'accomplir une concentration interne et une élévation spirituelle de la vie, de façon à résister à la dissolution, ou si elles en sont incapables. Dans le premier cas, l'attaque ne pourrait servir qu'à mener la civilisation à sa propre profondeur et à l'arracher à la petitesse de l'agitation humaine; dans l'autre, la civilisation et la société actuelles devraient sombrer, et elles l'auraient mérité. Quant au monde spirituel lui-même, avec son action sur l'humanité, il est sûrement et solidement au-dessus de tels bouleversements, comme les astres sont au-dessus des changements qui se produisent à la surface de la terre. Il se pourrait même qu'une grossière négation de toute spiritualité autonome

et une dissolution de tous les rapports invisibles fussent nécessaires pour rendre à l'humanité, par la voie d'une preuve indirecte, la conscience de leur nécessité absolue et pour permettre ainsi à la vie de recouvrer ce contenu de vérité dont l'absence est, aujourd'hui, si douloureusement ressentie.

4. — PROBLÈMES DE LA MORALE

a. — LA SITUATION INCERTAINE DE LA MORALE DANS LE TEMPS PRÉSENT

La conception de la morale ainsi que l'estime dont elle est l'objet sont aujourd'hui pleines d'incertitude. D'une part, en face de l'ébranlement des convictions religieuses et philosophiques, la morale apparaît comme un point solide autour duquel peut se rassembler tout ce qui, sans elle, s'écroule. Car, lorsque tout chancelle, il reste l'homme et le rapport à l'homme, et notre vie collective nous impose des tâches que nul ne peut contester. Ainsi naquit un mouvement vers la « culture éthique », et au delà même de ce cercle particulier il existe beaucoup de tentatives en vue de développer le bien-être de nos semblables et de donner, en même temps, à notre propre vie un contenu plein de valeur. La morale est ici l'altruisme, l'action pour autrui, l'effacement des intérêts personnels devant ceux des autres. Ce mouvement constitue une part importante de la civilisation présente ; de là sont parties et partent continuellement de vastes actions qui tendent à supprimer la misère et la souffrance, à atténuer toute rigueur et dureté, à rendre plus humaine toute l'existence des hommes.

Mais, au milieu de toute cette action, il subsiste, dans les principes, bien des hésitations, bien des contradictions.

Peut-être ne nous trouvons-nous si facilement d'accord sur le terrain de la morale altruiste que parce que, ici, les problèmes plus profonds sont repoussés à l'arrière-plan, sinon niés. Est-il donc si certain que la morale se confonde avec l'altruisme, avec l'action pour autrui? Le terme d'*altruisme* vient de la philosophie de Comte, c'est-à-dire d'un système qui renonce à toute autonomie de l'âme et qui fait consister la vie uniquement dans le rapport avec le milieu; la forme ici donnée à la morale peut-elle, sans plus de façons, avoir cours aussi pour nous? En réalité, confondre morale et altruisme, c'est rétrécir le domaine de la morale et en superficialiser le contenu. L'action sociale et humaine épuise-t-elle donc toute l'étendue de la morale, ne portons-nous pas aussi de grandes tâches en nous-mêmes, dans la culture de notre âme, ainsi que dans notre rapport au monde et aux choses? Tout l'ensemble de notre vie est traversé par ce dilemme de savoir si l'action doit servir à notre propre plaisir ou à un but objectif. Un artiste peut, par exemple, dans son activité créatrice, être dirigé par les motifs les plus divers. Il peut chercher le profit, le succès, la gloire, il peut essayer de satisfaire les désirs et les caprices du public qui l'entoure, il peut enfin n'obéir qu'à la nécessité interne de l'activité créatrice et, quand il le faut, faire héroïquement, et au risque de son propre danger, triompher cette nécessité contre toutes les résistances du milieu; une telle fidélité à soi-même et à son œuvre n'est-elle pas aussi une action morale? De même, le savant et l'homme profondément religieux peuvent être amenés, pour la défense de leur être spirituel, à se mettre nettement en opposition avec leur milieu, ils peuvent être contraints d'ébranler de fond en comble la vie calme et commode de celui-ci; tout le mouvement vers la spiritualité peut même, avec ses exigences, ses soucis et ses doutes, apparaître comme une perturbation de l'équilibre et comme un ennemi du bien-

être immédiat; ne doit-on pas cependant reconnaître dans ce mouvement une tâche morale? Mais s'il en est ainsi, la morale est certainement quelque chose de plus profond que le simple altruisme.

Ce qui plaide aussi contre ce dernier, c'est qu'il ne s'entend pas à fonder la morale en partant de la profondeur même de l'âme, qu'il ne sait pas en faire une œuvre de conservation spirituelle. Mais il profite, auprès des hommes, de l'incertitude qui règne aujourd'hui au sujet de cette base de la morale. Deux mondes d'idées, venus du passé, agissent sur nous, et chacun a une espèce de morale plus intime : celui de la religion et celui d'un idéalisme immanent. Dans le premier, c'était du rapport à un être supérieur au monde, dans l'autre, c'est de la raison même de l'homme que devaient sortir des tâches embrassant toute la vie, et que devait sortir aussi le criterium moral de toute notre action. Mais non seulement l'un et l'autre sont, pour la vie spirituelle de notre époque, ébranlés dans leur base, mais leur contenu même est, sur bien des points, devenu problématique. Le monde de la religion a, pour beaucoup de gens, complètement disparu, mais celui d'une raison immanente s'évanouit aussi de plus en plus; en même temps, la morale religieuse apparaît, à la tendance principale de notre époque, comme trop lâche et trop passive, tandis que la morale de la raison lui semble trop abstraite et, avec sa rigoureuse idée du devoir, trop austère. Il ne subsiste donc, comme unique point incontesté, que la morale sociale avec son altruisme, mais nous avons vu combien ce dernier est trop superficiel. Il ne reste donc qu'à établir d'abord ce fait que notre époque n'a pas de morale qui réponde au niveau actuel de l'évolution historique de la vie de l'esprit, qu'elle manque d'une morale caractéristique satisfaisant ses aspirations les plus profondes. Considérée dans son essence la plus intime, la morale est aujourd'hui pour nous

au moins aussi incertaine que la religion[1]. Combien cette absence d'une morale originale diminue de nos jours la puissance de la morale, combien elle permet aux adversaires de celle-ci d'en faire des caricatures et de croire qu'il suffit de la railler pour la réfuter et pour s'en débarrasser définitivement, c'est ce que nous montrent clairement de nombreuses manifestations de notre époque. Nous ne pourrons lutter contre de telles complications si nous ne réussissons pas, par une réflexion de la vie sur elle-même et un approfondissement opéré par elle-même, à parvenir de nouveau à une morale qui soit nôtre et véritablement sentie par nous. C'est en cela peut-être que consiste le plus pressant besoin du temps présent.

b. — MORALE ET MÉTAPHYSIQUE

Une tendance très répandue aujourd'hui est celle qui veut séparer complètement la morale des problèmes de la conception du monde et la saisir immédiatement en elle-même. Beaucoup voient là-dedans un grand affranchissement et, en même temps, une simplification de la vie; on a recours, pour étayer cette méthode, à bien des exemples historiques, et c'est principalement le grand nom de Kant que l'on invoque à l'appui de cette entreprise.

Certes, il a existé de toute antiquité un penchant à se débarrasser de toutes les complications des problèmes cosmiques et à se confiner dans une vie honnête; l'individu peut être en droit de le faire, mais l'ensemble de

1. Malgré cette incertitude fondamentale, notre époque abonde en manuels et traités de morale. Et pourquoi pas, après tout? Lichtenberg a bien raison quand il fait cette remarque, à propos de la parole de Hamlet qu'il y a dans le ciel et sur la terre une foule de choses dont il n'est nullement question dans nos manuels : « Bien, mais, en revanche, il y a aussi dans nos manuels une foule de choses dont aucune n'arrive ni dans le ciel ni sur la terre ». (Voir *Vermischte Schriften*, [1801], II, 356).

l'humanité a-t-il aussi ce droit? Ce mouvement de conversion de l'individu ne présuppose-t-il pas l'existence, indépendamment de lui, d'une morale assurée et reconnue? C'est, en particulier, méconnaître complètement Kant, que de lui attribuer l'intention de vouloir rejeter loin de lui tous les grands problèmes pour se réfugier dans le port sûr du travail pratique. Car sa pensée ne se meut pas autour de l'opposition de théorie et de pratique, mais autour de celle de raison théorique et de raison pratique; or, là où la raison est mise en question, il s'agit toujours de l'ensemble du monde; Kant ne renonce donc pas à se faire des convictions dernières touchant l'ensemble de la réalité, mais il cherche le point décisif à un autre endroit que ne le faisait l'ancienne spéculation, et s'il fait de la morale le point central de son système, il en fait aussi la manifestation d'un nouvel ordre de choses, d'un royaume intelligible de la raison. Kant est un métaphysicien d'une espèce particulière, mais il est foncièrement métaphysicien, et la conception vulgaire de la prééminenee du travail pratique sur la pensée ne trouve pas en lui un allié.

En réalité, il suffit de considérer d'un peu plus près le phénomène moral pour voir qu'il se trouve en opposition tout à fait tranchée avec l'aspect immédiat du monde. Si diverses que soient les façons de concevoir la morale, la vie et l'effort se détachent toujours, dans cette dernière, du moi pur et simple, et elle implique toujours une élévation au-dessus de la conservation naturelle. Dès que nous découvrons que, dans un acte que l'on vante comme moral, l'intention revient, en cachette et par des détours, à des fins de conservation, le caractère moral de cet acte est pour nous comme anéanti. Or, la nature nous montre sans doute certaines velléités d'affranchir la vie de la conservation pure et simple, mais ces velléités demeurent éparses et mêlées d'éléments étrangers; aussi est-ce une profonde modification, une véritable révolution, quand la nouvelle

façon d'agir arrive à un entier développement et veut dominer toute la vie. De nouvelles grandeurs, de nouvelles valeurs apparaissent alors; ne faut-il pas un monde nouveau pour leur donner force et cohésion?

De plus, l'action ne peut prétendre à un caractère moral que si elle sort d'une décision libre et que si elle manifeste une vie originelle. Aussi, partout où l'on reconnaît qu'un acte prétendu moral ne vient que de la simple habitude, d'une contrainte mécanique ou de l'influence d'une autorité, et qu'il ne porte pas en lui une décision personnelle, cet acte perd aussitôt sa marque distinctive et sort de la sphère morale. Mais le monde naturel, avec son enchaînement causal, n'offre pas la moindre place à cette autonomie, à cette libre décision, car cet enchaînement ne souffre aucune exception. S'il n'existe donc qu'un règne de la nature, et si ses lois demeurent déterminantes aussi pour la vie de l'esprit, il n'y a pas de place pour une morale qui prétende être quelque chose de plus qu'une police de la vie sociale.

Dès que l'exigence morale prend pleinement conscience d'elle-même, elle émet la prétention d'être incomparablement supérieure à toutes les autres fins, elle rejette toutes considérations de simple convenance et place un absolu immédiatement dans la vie humaine. Sa devise est : « Que sert-il à un homme de gagner le monde entier, s'il perd son âme? » Mais cela serait-il possible, et ne serait-ce pas une impertinente exagération, s'il n'y avait pas, derrière cette appréciation, une nouvelle espèce de réalité? Car, dans l'existence immédiate, toutes les fins doivent s'adapter les unes aux autres et se mesurer les unes d'après les autres; ici, il n'y a rien d'absolu qui puisse s'élever incomparablement au-dessus de tout le reste.

La morale contient donc, de quelque côté que nous la considérions, l'exigence d'un monde nouveau; il y a en elle un renversement de l'aspect immédiat des choses et,

par conséquent, une métaphysique. Nous ne pouvons donc nous débarrasser de la métaphysique lorsque nous abordons la morale ; et, si nous voulons sérieusement écarter de cette dernière tout élément métaphysique, nous la rabaissons inévitablement à une lamentable platitude. Il y a, d'autre part, de bonnes raisons pour ne pas lier la morale aux idées compliquées de l'ancienne spéculation, pour ne pas faire d'elle un phénomène secondaire dépendant d'une conception du monde ayant sa base en dehors d'elle.

Une voie entre ces deux Charybde et Scylla nous est de nouveau offerte par notre conception de la vie de l'esprit, comprise comme une conversion de la réalité vers une vie personnelle et intérieure, vers la réalisation autonome du processus cosmique, comme la conquête d'une essence et d'une signification en face de tout l'absurde tissu des relations et des égoïsmes des points isolés. Si l'on reconnaît ce monde nouveau, la nature s'abaisse nécessairement au rang d'une forme seconde et inférieure de l'être. Mais, de même que la forme supérieure doit être soutenue par une spontanéité incessante, de même elle doit aussi, en chaque endroit isolé, être éveillée et assimilée par une énergie spontanée. Or, la morale n'est rien d'autre qu'une telle assimilation spontanée du monde de l'esprit ; elle est, par conséquent, une pénétration de la vie dans l'essentiel et dans la vérité, la conquête d'un moi nouveau et infini, le fait de devenir infini en partant du dedans. Car nous avons reconnu comme étant essentiel au degré spirituel que, ici, chaque individu participe directement à la vie cosmique et ne la reçoit pas toute faite, par l'intermédiaire des circonstances.

Ainsi conçue, la morale est, en première ligne, un mouvement au sein de notre propre cercle de vie, un effort vers notre moi, une conquête de notre propre essence. Mais, cette essence présentant maintenant un caractère

cosmique, dans le travail opéré sur nous-mêmes apparaît immédiatement un mouvement des mondes. C'est là ce qui nous oblige à réclamer une étroite union entre la morale et la métaphysique, ce qui nous fait considérer comme une absurdité une morale sans métaphysique. Non seulement la morale exige pour son explication des concepts cosmiques, mais elle développe immédiatement, par sa propre existence, un monde nouveau dont elle nous entoure avec une présence évidente. Seuls, peuvent réprouver l'union de la morale à la métaphysique ceux qui entendent par métaphysique cette vieille métaphysique de l'école, laquelle, au nom d'une prétendue nécessité de la pensée, imaginait et surajoutait au monde existant un monde nouveau, ou bien ceux qui rabaissent la morale au rang d'un simple ordre social, d'une police de la vie. Car, certes, il n'est besoin pour cela d'aucun monde nouveau, mais aussi cette police de la vie n'est-elle une morale que de nom. Nous sommes convaincus que toute morale se réduit à un simple simulacre si la vie de l'esprit, dont elle accomplit l'assimilation, ne constitue pas l'essence de la réalité.

La conception que nous présentons de la morale est capable de venir à bout des difficultés et des problèmes auxquels la morale a affaire, et auxquels se rattachent bien des erreurs et bien des malentendus. La morale est ici, en première ligne, élévation de la vie, gain d'un moi véritable par opposition à un moi seulement apparent, assimilation de toute l'infinité. Mais cette élévation ne se développe pas en partant de l'existence immédiate, par une simple ascension de la nature, mais, à l'inverse de cette existence immédiate, cette élévation exige un effort pour être réalisée, et elle apparaît ainsi comme une tâche, comme une exigence, comme un ordre impératif. Ce que cet ordre renferme de limitations et de négations sert, en fin de compte, à l'affirmation de la vie ; l'idée du

devoir, qui naît ainsi, vient de notre être propre et non du dehors. Donc, une affirmation de la vie, qui n'est pas une déification de la nature pure et simple ou du moi, mais qui s'en distingue par une négation décidée.

Dans cette conception, la morale est, non pas une simple action dans un monde donné, mais la conquête d'un monde nouveau, non pas une lutte à l'intérieur du monde, mais une lutte pour des mondes entiers ; il ne s'agit pas d'une nouvelle manière d'agir, mais d'une nouvelle manière d'être qui doit, il est vrai, se transformer continuellement en une action correspondante. Dans l'homme se rencontrent désormais différents degrés de réalité, voire des mondes entiers, et c'est à lui de décider lequel de ceux-ci doit devenir pour lui le monde principal. Bien plus, par ce fait qu'il a désormais, à sa place particulière, à maintenir le degré supérieur de réalité, par ce fait que le monde nouveau n'arrive ici à une pleine réalisation que par son action personnelle, son action s'élève au-dessus du point isolé et acquiert une signification même pour la vie cosmique. Donc, un évident affranchissement du moi pur et simple, un élargissement de l'âme, une élévation au-dessus de toute utilité pure et simple, une incomparable grandeur et dignité de l'homme.

Mais cette grandeur s'accompagne de graves complications. Car la tâche ne se laisse pas hausser ainsi sans qu'il se produise dans la situation humaine des écarts considérables et de violentes résistances. Le monde naturel surtout maintient l'homme dans le moi pur et simple, le mouvement vers la spiritualité ne peut guère faire de progrès en opposition à ce dernier et ce mouvement menace de rester une simple velléité, de se réduire à une pure apparence. Il est évident que, si on le mesure aux forces de l'homme pur et simple, ce qui est exigé ici est impossible ; il faut donc que l'homme devienne plus qu'homme pur et simple. Une transformation ne peut

s'effectuer dans la vie cosmique sans la force d'un monde ; il faut donc que, de prime abord, agisse dans l'homme une force cosmique, il faut qu'à l'action corresponde une réception, à l'essor actif un soulèvement passif, il faut que dans la liberté même se manifeste une grâce. Dans tout cela s'accomplissent de grandes modifications de l'aspect immédiat; l'affirmation première devient intolérable, mais de la négation surgit une nouvelle affirmation. Donc, de grandes exigences et de graves ébranlements, de puissants flots de vie qui saisissent et transforment l'homme, beaucoup d'inachèvement et d'incertitude, beaucoup d'opiniâtres résistances et de paralysantes entraves. Mais, parmi tous ces doutes et toutes ces résistances, un maintien de la vie, l'ouverture de plus grandes profondeurs, la certitude croissante d'une infinité intérieure. La morale surtout montre que notre vie n'est pas indifférente et qu'il se passe en elle quelque chose d'important.

c. — MORALE ET ART

(*Conception éthique et conception esthétique de la vie.*)

Qu'il y ait eu, de toute antiquité, entre l'art et la morale un état d'hostilité qui dégénéra souvent en une lutte ouverte, cela n'est nullement la simple conséquence d'une erreur humaine, cela résulta de la chose elle-même. Ces deux domaines semblent placer la vie entre des tâches et des appréciations contraires. La morale exige une subordination à des lois universelles, tandis que l'art réclame le plus libre développement de l'individualité ; la morale parle avec le sévère impératif du devoir, l'art nous appelle au libre jeu des forces; la morale a son siège dans l'intériorité pure et est encline à faire peu de cas des résultats

tangibles, l'art n'apprécie que ce qui trouve le moyen de prendre corps. Pour bien juger cette opposition et cette lutte, il est bon de jeter un coup d'œil sur le mouvement historique, ce qui aura, entre autres avantages, celui d'écarter de ce problème la contingence des états d'âme momentanés.

α. — *Histoire du problème.*

Chose étonnante, le peuple grec, qui cependant a produit dans le domaine de l'art des œuvres incomparables, n'a donné à ce dernier aucune place importante dans son travail de pensée. Celui qui fait le procès de l'art n'est rien moins que le plus artiste des penseurs : Platon. Les plus diverses tendances de son effort s'unissent pour faire ressortir tout ce qui manque à l'art. Son désir d'un être essentiel et non sensible lui fait rabaisser l'art au rang d'une apparence de la simple apparence; ce qui le choque aussi, c'est la multitude changeante de ses formes telle que la montre principalement le drame, c'est l'impureté des conceptions mythologiques qui dominaient l'art de son époque, c'est enfin l'excitation fiévreuse de la vie sentimentale, excitation dont il voyait les continuels progrès. Sans se laisser troubler par ces accusations, l'art poursuivit sa route et conserva la direction de la vie antique. Mais à mesure qu'il se perdait dans une virtuosité subjective, tantôt dans une baroque exagération, tantôt dans un badinage efféminé, à mesure que le poli de la forme l'emportait sur le fond, augmentait aussi la réaction d'une morale âpre et sévère, et le cynisme, le stoïcisme devenaient le refuge des âmes fières qui dédaignaient de sacrifier à la jouissance du beau.

L'art n'a obtenu la pleine reconnaissance d'une valeur autonome qu'en relation avec l'essor du mouvement religieux, notamment chez Plotin; l'intériorisation que subis-

sait ainsi la réalité a rendu aussi plus profonde la tâche de l'art. D'après Plotin, il s'accomplit dans le beau un triomphe de ce qui est élevé sur ce qui est bas, de l'âme sur le corps, de l'idée sur la matière : l'activité créatrice du sculpteur ne se perd pas dans le marbre de la statue, elle subsiste en elle-même et passe d'âme à âme : l'œuvre visible n'a de valeur que comme transmission d'un état psychique. Loin d'être, comme chez Platon, une simple imitation de la nature, l'art cherche à reproduire la raison suprême qui agit dans celle-ci, et il peut, ce faisant, atteindre sûrement quelque chose de plus que la nature. Mais l'idée religieuse qui constitue le fond de la philosophie de Plotin fait que cette conception du beau profite beaucoup plus à la considération de l'univers qu'elle ne pousse à la création artistique. Un sentiment artistique pénètre ici tout l'ensemble de la vie, mais il recule devant une forme tangible plutôt qu'il ne la cherche.

Le christianime ne pouvait transporter du domaine artistique dans le domaine moral le centre de gravité de la vie sans faire subir à l'art le plus grave préjudice au point de vue de l'estime et de la situation auxquelles il prétendait. Mê ne l'espèce d'art particulière à la fin de l'antiquité ne pouvait que pousser à ce détachement de l'art. Mais ce qui, à la surface de l'existence, prend un aspect souvent des plus fâcheux et fait parfois tomber dans un mépris de toute forme, a trouvé, aux points culminants, la réaction la plus résolue ; l'intériorisation de la vie psychique par la religion a, ici aussi, fait entrer l'art dans des voies nouvelles. Il en est notamment ainsi chez Jésus lui-même. Ce qui est vrai en général des fondateurs des religions historiques, à savoir que ce ne fut que grâce à de remarquables dons d'imagination créatrice qu'ils purent donner à un monde invisible une présence évidente et triomphante, et même en faire le monde principal de l'homme, cela est particulièrement vrai de Jésus ; cette

création d'un monde nouveau a chez lui une chaleur, une délicatesse et une intimité toutes particulières. En présentant à l'humanité une image claire d'un règne de Dieu compris comme un règne de véritable amour et de filiale confiance, en éveillant ainsi des sentiments endormis et en implantant dans les âmes de profondes aspirations, il a donné aussi à l'existence humaine une transfiguration artistique ; celle-ci se manifeste avec une netteté particulière dans la découverte de la pureté, de l'innocence et des sentiments de profonde affection qui caractérisent la vie enfantine, ainsi que dans le talent merveilleux avec lequel il fait, des plus simples phénomènes naturels, des symboles d'états psychiques humains. Ainsi, bien que tout art sensible soit mis de côté, l'art psychique se voit préparer ici une voie sûre. Plus tard, l'idée de beauté léguée par l'hellénisme exerça une action de plus en plus forte. Tel est le cas chez Grégoire de Nysse et chez saint Augustin. Sans doute, des sentiments d'hostilité à l'art ont pris sur ce dernier un puissant ascendant, et sa conversion au christianisme fut provoquée en bonne partie par sa profonde lassitude d'une culture littéraire purement formelle, par le désir d'un contenu de vie. Mais, dans son monde d'idées, il demeure fidèle au beau, au beau qui constitue pour lui une ascension vers l'unité qui embrasse tout, au beau qui nous apprend à voir dans toute diversité une œuvre et un témoignage de cette unité. Aussi tout l'univers finit-il par devenir pour lui une œuvre d'art de nature éthique, un ordre de choses où se concilient parfaitement la justice et l'amour ; de plus, saint Augustin lui-même est un maître écrivain dont la langue a absorbé en elle toute la force et toute la douceur d'un esprit ballotté entre les oppositions de l'existence ; par lui, la langue latine a pris un merveilleux accent musical et elle est devenue le parfait réceptacle d'une intériorité qui s'est approfondie en elle-même.

Le système religieux du moyen âge qui a, d'une façon

générale, concilié jusqu'à un certain point les grandes oppositions, a fait aussi une place au beau à l'intérieur de son organisation. Il lui en fait une dans l'édifice de la vie, où se manifeste nettement le souci de l'ordre et de l'harmonie de l'ensemble; il lui en fait une aussi dans la forme immédiate, l'art devant servir, des manières les plus diverses, à glorifier la religion et l'Église.

Les temps modernes, avec leur plus grande énergie vitale et leur renforcement de toutes les oppositions, détruisent la conciliation médiévale, et, durant tout leur cours, la lutte et l'opposition n'ont pas cessé. Le début même des temps modernes, Renaissance et Réforme, est l'expression la plus énergique de cette opposition. Dans la Renaissance, une conception esthétique du monde et de la vie prend, pour la première fois, pleinement conscience d'elle-même. Le beau devient ici le principal instrument de l'évolution de la vie, le moyen le plus important de dégager toutes les forces de l'homme, de lui permettre la possession et la jouissance de lui-même; l'art apprend à la vie à se découvrir elle-même, à atteindre la hauteur qui lui est propre. En même temps, la vie s'affranchit de tous les liens invisibles; se tournant surtout vers la réalité immédiate, elle tend, en se la soumettant extérieurement et intérieurement, vers un bonheur parfait et sans bornes. Une ardente soif de vivre et un fier sentiment de soi-même font que l'on ressent facilement la morale comme une chaîne imposée du dehors, comme une rigide réglementation et une désagréable entrave; plus l'individualité acquiert de vigueur, et plus elle semble en droit de secouer cette entrave et de ne vivre qu'en suivant sa propre inclination. De là l'immoralisme de la Renaissance, qui fut la cause principale de son écroulement en tant que puissance dominant le monde. Mais elle ne manque pas, à son point culminant, de personnalités qui ont surmonté l'opposition et pour qui l'art,

auquel elles se donnent de tout leur être, prend en même temps la forme d'une œuvre éthique de vie : il suffit de rappeler ici le nom de Michel-Ange. — De la Renaissance, le mouvement artistique se continue dans le baroque et le rococo, et la Renaissance elle-même ne cesse d'attirer à elle les esprits.

La Réforme puise sa force dans sa mise en relief de la morale et dans son renforcement de la responsabilité personnelle ; par là, elle a, bien au delà de sa sphère purement religieuse, donné à la vie un caractère profondément sérieux. Non seulement cette intériorisation était directement défavorable à l'art, mais celui-ci, avec la multitude de ses figures sensibles, semblait rendre plus difficile pour l'homme l'accès à Dieu, alors qu'entrer en rapport immédiat avec ce dernier était considéré comme l'affaire essentielle et prépondérante. C'est ainsi que put naître une violente colère contre toute image et tout ornement, ceux-ci étant regardés comme un obscurcissement de la vivante présence de Dieu dans l'âme, comme une extériorisation et une effémination de la vie. Bien qu'un état d'esprit hostile à l'art se soit ainsi développé dans des proportions considérables, l'art a pourtant reçu aussi, au point culminant de ce mouvement, de fécondes impulsions, mais en un autre sens ; il s'est seulement détaché de l'intuition sensible pour se plonger plus profondément dans l'âme, comme le montrent suffisamment les noms d'un Luther et d'un Bach.

L'intellectualisme de l'*Aufklärung*, avec son souci de la clarté logique et son utilitarisme avisé, ainsi qu'avec son dédain de l'histoire, était peu favorable à l'art, qu'il plaçait bien après la morale, sans donner d'ailleurs à celle-ci une profondeur particulière. D'autant plus puissant devint le désir de beauté lorsque, avec le néo-humanisme, commença une nouvelle époque. Mais, au point culminant de ce dernier, chez les grands poètes et penseurs alle-

mands, le bien et le beau unissent leurs efforts et se secondent mutuellement. Tout en faisant de l'idée morale la pierre angulaire de la vie, Kant reconnaît cependant au beau une existence et une valeur en soi ; il est le premier qui l'ait nettement distingué du bien ainsi que de l'agréable, qui lui ait donné un fondement dans l'intérieur même de l'âme et qui l'ait élevé sûrement au-dessus de la simple utilité et jouissance. Aussi un Gœthe pouvait-il trouver « les grandes pensées directrices de la *Critique du jugement* absolument analogues à tout ce qu'il avait créé, fait et pensé jusqu'alors ». Quant à Gœthe lui-même, il était loin, malgré toute la grandeur de son œuvre artistique, aussi bien de déprécier la morale que de se ranger à une conception purement esthétique du monde. Son activité artistique elle-même le lui interdisait, car elle était avant tout pour lui une sérieuse et pénible recherche de son être le plus intime, un consciencieux travail sur lui-même ; si l'on envisage Gœthe dans l'ensemble de son être, sans se borner à certaines assertions isolées, on verra que ceux qui prennent ces problèmes à la légère invoquent bien à tort l'autorité du grand poète de Weimar. Si peu qu'il consentît à laisser la « moralité conventionnelle », la « pédanterie et la fatuité » tracer des limites à l'art et à la culture artistique, il donna à l'homme, en exigeant qu'il comprenne librement l'ordre de l'univers et qu'il se fixe à lui-même ses bornes, une tâche morale qui embrasse toute sa vie et qui lui propose partout un but élevé. Schiller enfin, qui tient le milieu entre le poète et le penseur, s'efforça sans relâche de concilier le bien et le beau, la « liberté dans la forme » ; « la haute pureté du point de vue moral avec la pleine reconnaissance de la vie artistique dans son autonomie est le trait caractéristique, et même unique en son genre, de la pensée de Schiller » (Kühnemann). Puis les courants se séparèrent de nouveau, le romantisme

donna à l'art la prééminence et à la conception esthétique de la vie une expression particulièrement accentuée et consciente, tandis que Fichte et les autres leaders du mouvement national contribuèrent puissamment à renforcer la morale. La civilisation sociale et technique qui, au cours du XIXe siècle, a pris de plus en plus la prépondérance, et qui a pour principal objectif le bien-être de la société et l'utilité de la vie, est portée à ne voir dans l'art que quelque chose d'accessoire. Contre cela se dresse maintenant l'art moderne : il veut conquérir une influence sur tout l'ensemble de la vie, à laquelle il promet plus de facilité, plus de joie, plus d'individualité, et il oppose souvent à la morale, comme étant la seule légitime, une conception esthétique de la vie. Donc, actuellement, la scission règne de nouveau entre les deux domaines.

Cette étude historique nous a montré que l'opposition traverse tous les siècles et qu'elle n'est nullement due à un état d'esprit momentané. Toujours, la morale a accusé l'art d'efféminer, d'affaiblir, de dissoudre la vie, tandis qu'elle-même encourait le reproche d'être dure, figée dans des formules, et sans âme. Mais nous nous sommes convaincus aussi que ce qui se fuyait à la surface de l'existence se recherchait sur ses hauteurs ; chez les esprits créateurs, l'opposition était, sinon complètement supprimée, du moins très atténuée ; en eux se manifestait nettement ce fait que la vie spirituelle ne peut se passer d'aucun de ses aspects et que la scission vient moins de la chose elle-même que de l'homme. En réalité, ni la morale ni l'art ne peuvent s'acquitter pleinement de leur tâche spéciale sans reconnaître leur importance réciproque, sans se rendre compte qu'ils sont indispensables l'un à l'autre, sans se placer dans un ensemble plus vaste de la vie de l'esprit pour essayer de s'entendre.

Là où la morale voulait s'emparer immédiatement de toute la vie, elle devenait d'ordinaire un système de règles

et de préceptes qui s'adressaient sévèrement à l'homme, tout en lui promettant, s'il s'y conformait, une haute récompense. L'œuvre ainsi accomplie a éveillé bien des choses qui dormaient, elle a même produit beaucoup d'austère concentration ; mais la conception dominante de la morale en tant qu'impératif a empêché cette dernière de parvenir à une parfaite assimilation intérieure, elle l'a empêchée d'inspirer l'amour et la joie. Ici, l'homme était facilement ballotté entre un sentiment de profonde faiblesse et un orgueilleux pharisaïsme. En réalité, la morale pure et simple n'a jamais suffi qu'à un certain niveau moyen de la vie civile ou religieuse; ni la moyenne des premiers siècles chrétiens ni celle de l'*Aufklärung* n'avaient, malgré tout leur zèle pour la morale, de contenu spirituel important. La morale elle-même ne pouvait échapper au danger de se figer et de s'extérioriser qu'en se plaçant dans un plus vaste ensemble. Quand cela avait lieu, quand il ne s'agissait plus en elle d'exécuter correctement des commandements mais de rénover intérieurement l'homme et de parvenir à une vie originelle, la morale ne pouvait en aucune façon se passer de l'art. Car cette forme nouvelle que devait prendre l'homme ne pouvait être saisie dans son ensemble, ne pouvait acquérir une présence vivante, qu'avec l'aide d'une activité artistique; elle ne pouvait non plus conquérir toute la vie sans l'action créatrice de l'art, en qui s'unissent intériorité et extériorité. Bien plus, s'il importe avant tout d'atteindre un monde nouveau et une vie nouvelle par opposition à la vie vulgaire et aux fins mesquines de l'homme pur et simple, l'art, avec son action silencieuse et sûre, issue de la nécessité interne des choses, avec son affranchissement intérieur de l'âme, avec son pouvoir de nous rendre intérieurement proche tout l'infini et de le transformer en notre propre vie, l'art doit être directement considéré comme moral.

De même, tout art qui a une haute opinion de lui-même et de sa tâche ne peut mépriser la morale. On n'a jamais vu, croyons-nous, d'artiste véritablement grand qui fût attaché à une conception esthétique de la vie, et cela parce qu'il ne pouvait faire de l'art un domaine à part du reste de la vie, parce qu'il devait mettre dans son activité créatrice toute son âme et non pas seulement une certaine technique, parce qu'il ressentait, trop fortement pour en tirer une simple jouissance, combien est pénible et même insuffisante cette activité. En réalité, la conception esthétique de la vie se rencontre moins chez les artistes que chez les dilettantes qui réfléchissent sur l'art et qui en jouissent; et ce sont ces derniers qui, souvent, l'ont imposée aux artistes, ceux-ci sentant à peine, peu enclins qu'ils sont aux discussions théoriques qui les trouvent même sans défense, que détacher ainsi l'art de l'ensemble de la vie c'est moins l'élever que le rabaisser.

Mais où se reconnaît pleinement la dépendance réciproque de l'art et de la morale, c'est surtout lorsqu'on ne considère pas notre monde comme un tout achevé, mais comme se trouvant en devenir, comme un monde dans lequel il ne s'agit pas de développer quelque chose d'existant, mais d'atteindre un nouveau degré de réalité. Il faut, pour cela, une décision autonome, un réveil de tout notre être, un acte énergique embrassant toute l'existence; ici apparaît nettement que ce à quoi nous sommes avant tout appelés, ce n'est pas la jouissance commode, la contemplation, mais bien la création, l'activité. Mais il faut, en même temps, une puissante et joyeuse action artistique capable de donner une forme à ce monde nouveau, pour qu'il ne demeure pas à l'état de vague ébauche, pour qu'il puisse gagner toute notre âme; l'art est donc, lui aussi, un indispensable auxiliaire pour l'édification d'une vie nouvelle.

β. — *Les problèmes de notre époque.*

αα. — L'esthéticisme moderne.

Il est inutile, après ce qui précède, de dire ce que nous pensons, en principe, de l'esthéticisme. Mais en ce qui concerne l'esthéticisme moderne, nous lui reprochons un manque de vérité interne. L'univers et la vie nous présentent actuellement trop d'obscurité et trop de déraison, nous sommes trop émus par les grandes contradictions de l'existence pour pouvoir, du fond de notre âme et avec un entier abandon, transformer en jouissance la majeure partie de notre vie et contempler avec une joie pure l'harmonie de l'ensemble. L'esthéticisme est moins l'expression véritable du sentiment actuel de la vie qu'une tentative pour échapper à ce que cette dernière a de grave et de sérieux. Or, il ne peut le faire qu'en s'unissant au subjectivisme moderne et en engendrant par cette union des états d'esprit qui, sans doute, méritent d'être notés en tant que signes du temps, mais à qui manquent tout pouvoir créateur et toute force capable d'élever l'âme.

C'est à l'action combinée de l'individualisme et de l'esthéticisme qu'est due cette fameuse « éthique nouvelle » qui a acquis une grande influence, notamment dans les milieux féminins. Un mouvement de ce genre ne doit pas non plus être décrié à priori ; il faut plutôt en examiner impartialement les causes. Ce que la société appelle morale n'est plus qu'une certaine réglementation de la vie sociale, réglementation à laquelle la coutume et l'habitude ont donné une sorte d'auréole et qui, par suite, et en dépit de son insuffisance, se présente facilement avec beaucoup d'aplomb, de même que les domestiques sont souvent plus arrogants que leurs maîtres. Or,

le cours historique des événements modifie la nature de la vie sociale, des changements peuvent devenir nécessaires, le maintien rigide des formes traditionnelles peut donner lieu à une pénible oppression, peut rendre injuste ce qui passait pour juste, et vice versa. Notre époque surtout a amené de si grandes modifications dans les rapports réciproques et dans la nature du travail qu'une révision de cette réglementation sociale qu'est la morale conventionnelle est devenue nécessaire à différents points de vue.

Mais reconnaître cela ne veut pas dire qu'il faille approuver la façon hâtive et sommaire dont les représentants, et plus encore peut-être les représentantes d'un subjectivisme esthétique, tranchent les questions difficiles et grosses de responsabilités. D'abord, la morale même est autre chose que sa représentante visible, que cette réglementation sociale, et conduite morale est autre chose que correction sociale. Que l'on faisait peu de cas de cette correction aux grandes époques d'activité morale, et avec quelle énergie on refusait de voir dans un simple moyen le but suprême! Mais ce moyen lui-même, si insuffisant qu'il soit, n'est nullement sans valeur. Ce n'est pas parce que certaines institutions sont devenues problématiques qu'il faut proscrire comme une injuste oppression toute réglementation sociale. Car, dans l'état où se trouvent les choses humaines, celle-ci est un moyen indispensable pour élever la vie à un certain niveau et pour opposer une résistance suffisante aux forces destructrices qui agissent sans relâche. Seul, un optimisme sans bornes, un optimisme puérilement naïf, — et qu'on serait tenté d'appeler aimable s'il n'était si dangereux par sa superficialité qui séduit les esprits à demi cultivés, — peut s'abandonner à l'illusion qu'il suffit de laisser à l'homme une liberté illimitée pour que toute la vie ne soit plus que félicité et harmonie. Que l'homme ait

besoin de réglementations sociales pour réfréner ses appétits, cela peut être regrettable, mais ce n'est pas la faute de ces réglementations; ceux qui récriminent contre elles devraient aussi rejeter tout médicament de goût désagréable; n'atteindrions-nous pas le contraire de ce que nous nous proposons si, nous appuyant sur une représentation enjolivée de la réalité, nous voulions supprimer toute barrière?« L'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » (Pascal).

Lorsque nous entendons parler d'une « éthique nouvelle », nous ne pouvons nous empêcher de protester contre un pareil abus du mot *éthique*. Car les mots ne sont pas absolument indifférents et leur abus peut avoir pour effet d'obscurcir de véritables problèmes. Le terme de *morale* évoquait en nous, avec la reconnaissance d'un ordre de choses soustrait à tout arbitraire, la haute idée du devoir et de la conscience. Or, ce que nous offre le subjectivisme esthétique avec son « éthique nouvelle » n'est rien d'autre qu'un épicurisme plus raffiné dans lequel l'individu, libéré de toute entrave, s'abandonne à une égoïste jouissance; ceux que cela satisfait devraient déclarer que toute l'éthique, comme toute la religion, n'est qu'une aberration, et la rayer de leur monde d'idées, mais non pas se servir de son nom pour donner de brillants atours à une attitude toute différente. On ne peut méconnaître ici une opposition absolue. L'homme n'est-il rien de plus que la somme de ses inclinations naturelles, et toute sagesse ne doit-elle aboutir qu'à mettre ces inclinations à peu près en équilibre, ou bien y a-t-il en nous une force spirituelle capable de transformer en action libre notre existence et de nous rendre maîtres de nous-mêmes? Notre rapport à la réalité est-il de nature surtout passive, ou bien est-il de nature active? Notre bonheur subjectif est-il le bien suprême, ou bien une nécessité interne nous

interdit-elle de nous en tenir là? Cete opposition, qui se présente à nous avec une pleine clarté depuis les Stoïciens et les Épicuriens, exclut toute conciliation. Mais les Épicuriens antiques pensaient avec plus de précision que ceux d'à présent et ne se posaient pas en défenseurs d'une éthique nouvelle [1].

Le point sur lequel le subjectivisme moderne heurte le plus violemment les autres convictions est son attitude à l'égard de l'élément sensuel, particulièrement dans le domaine sexuel. Qu'il y ait ici des complications, c'est ce que personne ne pourra contester. Dans le christianisme, notamment dans sa forme catholique, persiste souvent encore un dédain, voire un mépris de la sensualité, lequel a sa racine dans les états d'âme qui existaient à la fin de l'antiquité et dans la lutte de cette dernière contre une sensualité dégénérée; il s'est même introduit, ici, dans le christianisme un peu de manichéisme qui a pour effet de le rendre, en dépit de sa sévérité extérieure, intérieurement superficiel. N'est-ce pas, en effet, une superficialisation que de faire consister le principal souci de la vie dans la lutte contre l'élément sensuel pour l'atténuer, le ravaler, le mortifier le plus possible, et que de célébrer comme des héros, de choisir pour modèles, quelques vides et durs qu'ils aient été, ceux qui ont réussi à tuer ainsi en eux toute sensualité? Car en quoi une telle rigueur envers la sensualité peut-elle contribuer à la purification intérieure de l'âme

1. L'éminent philosophe suédois Vitalis Norström a traité ces problèmes avec une profondeur particulière dans son livre *Le règne millénaire* (traduction allemande ,1907); il dit par exemple, p. 31 : « Etrange illusion qui s'imagine pouvoir établir sur l'assouvissement des sens un équilibre psychique stable! Piètre sagesse qui ne connaît pas de but plus haut que de s'assurer d'une manière durable une bonne journée, si l'on peut dire ainsi! Ce monde d'universelle jouissance — si toutefois il était possible — s'opposerait à la naissance du meilleur dont l'homme soit capable : l'élévation au-dessus de la jouissance, l'empire sur ses passions. Il éliminerait ce par quoi notre existence bien imparfaite sans doute, prend cependant un caractère sacré, cette « majesté des souffrances humaines » qu'a célébrée un compatriote de Zola, le noble Alfred de Vigny ».

et à l'édification de la vie spirituelle? Sans compter que cet étouffement de la sensualité produit nécessairement, comme tout ce qui est contre nature, des maux plus graves que ceux qu'il entreprend de guérir; la nature maltraitée a coutume de se venger cruellement. Mais rejeter un ascétisme de ce genre ne suffit pas pour trancher la question, celle-ci n'étant pas aussi simple qu'elle le paraît souvent au subjectivisme esthétique. Le côté sensuel et sexuel nous montre l'étroite liaison de l'homme à la nature; c'est ici surtout que celle-ci l'enserre. Mais en même temps, avec le développement de la vie spirituelle, l'homme s'est élevé bien au-dessus d'elle, et il a perdu ainsi, dans ce domaine comme dans les autres, sa simplicité et sa naïveté. L'élément sensuel devient alors pour lui un problème qui, considéré au point de vue de la vie de l'esprit, peut présenter diverses solutions; cet élément sensuel doit-il se développer librement, sans se soucier des buts supérieurs de l'esprit, suivant l'humeur et le caprice de l'individu, ou bien doit-il se subordonner aux buts de la vie de l'esprit et y trouver sa mesure? Ceux qui, invoquant l'intangible droit de la nature, se prononcent en faveur de la première alternative, oublient d'ordinaire que, dans notre civilisation développée et souvent même exagérée, nous n'avons pas affaire à la pure nature, et que la sensualité actuelle est souvent raffinée, voire dégénérée Nous ne pouvons donc, même pour distinguer ce qui est vrai ou faux dans la nature, nous passer du travail spirituel, et une simple capitulation devant ce qui se nomme aujourd'hui sensuel, est absolument inacceptable.

ββ. — Situation de l'art dans la vie moderne.

De nouveau, l'art pénètre victorieusement dans la vie moderne et agite puissamment les esprits; aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que, dédaignant toute dépendance, il

prétende à une pleine autonomie. Ce désir trouve son expression dans la fameuse formule de « l'art pour l'art »[1]. Cette formule, dans ce qu'elle contient de négation, ne sera contredite par aucun ami de l'art. En effet, l'art ne doit pas servir à des buts étrangers : il lui est interdit de se faire l'auxiliaire de la morale, de la politique ou de la religion, sous peine de se ravaler au rang d'un art tendancieux qui ne peut qu'éblouir un moment sans jamais apporter de véritable progrès. Mais il est autrement difficile de donner à ce terme un sens positif. C'est ce que l'on fait souvent, de nos jours, en affirmant que l'art doit être indifférent à toute matière et à tout contenu et qu'il ne doit s'occuper que de la perfection de la forme ; ce n'est qu'ainsi, dit-on, qu'il est pleinement lui-même et qu'il peut, sans obstacles, suivre sa propre voie. Mais un tel détachement du reste de la vie est-il bien dans l'intérêt de l'art, et ce dernier peut-il donner ainsi tout ce dont il est capable ? L'art ainsi compris court grand risque de dégénérer en une pure maîtrise de la forme, en une technique brillante, éblouissante de virtuosité, de n'avoir plus derrière lui l'homme tout entier, de devenir incapable d'agir sur celui-ci et sur l'humanité. Un tel art peut faire nombre de découvertes dans l'expérience sensible, il peut apporter à notre sensation un enrichissement et un raffinement inespérés, il peut s'abandonner au plaisir de la difficulté vaincue, mais, pour l'âme, il ne peut nous offrir que peu de chose, il ne peut guère élever la vie de l'esprit. Les grandes œuvres d'art qui

1. Ce terme avait (voir à ce sujet Büchmann, *Geflügelte Worte*, 21e édit., p. 326), lorsque Victor Cousin l'employa pour la première fois, en 1818, dans ses leçons à la Sorbonne, un sens tout à fait naturel : « Il faut », disait Cousin, « de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, de l'art pour l'art ». Ce n'est que bien plus tard que ces derniers mots devinrent le programme d'une école et un sujet de dispute entre les partis. — Ajoutons que Comte, lui, aussi a employé incidemment cette formule, mais dans un sens tout extérieur. « Cultiver l'art pour l'art lui-même », signifie simplement pour lui, « ne se proposer habituellement d'autre but réel que de divertir le public » (*Cours de philos. pos.*, VI, 167)

parlent d'une manière durable à l'humanité n'ont-elles pas ceci de particulier que, en elles, toute opposition de contenu et de forme a été surmontée, et n'ont-elles pas, dans la perfection de la forme, exprimé pleinement ce qui emplissait l'intérieur de la vie? L'art ne doit-il pas accueillir les problèmes de l'humanité et essayer de les résoudre à sa façon[1]? Celui qui peut le moins renoncer à cette intériorité, c'est l'homme du Nord. Il n'a pas la facilité naturelle d'expression sensible que possède le Méridional, il trouve difficilement la voie qui mène du dedans vers le dehors; aussi le fond intime de l'âme risque-t-il de rester inexprimé pour lui, et la profondeur de son être propre lui demeure souvent fermée. C'est pourquoi l'art lui est un indispensable moyen pour se trouver lui-même, pour prendre pleine possession de sa propriété, pour combler l'abîme qui existe dans son être. Aussi la forme, même la plus parfaite, ne peut-elle jamais le satisfaire en tant que simple forme.

Ceux qui dédaignent un contenu de l'art comme étant quelque chose d'étranger à celui-ci et même de dangereux, n'entendent d'ordinaire par là qu'un résultat intellectuel, une idée abstraite. Mais la vie de l'esprit coïncide-t-elle avec la pensée et n'y a-t-il pas d'autre contenu spirituel qu'une grandeur intellectuelle? Telle pouvait être l'opinion

1. Sur ce problème aussi, Norström a exprimé d'excellentes idées. C'est ainsi qu'il note, à propos de l'hellénisme que l'on cite souvent comme un exemple du pur culte de la beauté (*Le Règne millénaire*, p. 73) : « On se figure souvent que le principal ressort de la vie grecque fut une irrésistible et naturelle impulsion vers la beauté de la forme, par conséquent un besoin d'embellir encore l'existence déjà belle en soi, tandis que, en réalité, les œuvres de l'art servaient essentiellement, chez les Grecs, à délivrer des forces morales enchaînées, à éclairer d'obscurs états de conscience, à rassembler autour de buts pratiques et communs la dispersion du travail ». — Et plus loin : « En fait, tout art véritablement grand subordonne plus ou moins la forme au contenu qu'il essaie de rendre, et le plaisir ou le déplaisir qu'il éveille — chez l'artiste et chez autrui — lui est indifférent, pourvu que l'œuvre communique le contenu. L'art véritable nous ouvre la profondeur de l'imagination créatrice plus pour nous affranchir de l'existence « joyeuse » que pour nous introduire plus profondément dans cette dernière. »

de l'ancien intellectualisme, mais, aujourd'hui, nous ne voulons plus être des intellectualistes; comment des règles surannées pourraient-elles alors nous lier, nous empêcher de tendre vers un contenu (dans un sens plus profond et plus large) relatif à l'homme tout entier?

Bien plus, nous voyons dans ce dédain du contenu un danger pour l'autonomie de l'art, pour cette même autonomie que l'on prétend assurer ainsi. Il ne suffit pas de rendre l'art indépendant de la matière pour lui donner une véritable indépendance. Un art surtout formel dégénère facilement en une virtuosité qui songe surtout à se montrer son pouvoir à elle-même, sinon aux autres; or, il résulte de là une préférence pour l'anormal, pour le paradoxe, pour l'outrance, et, dans cette recherche, on ne fait souvent, alors même que l'on affirme sa liberté, que tomber dans une nouvelle espèce de dépendance, une dépendance des autres et de son état d'âme personnel. Il n'y a de véritable indépendance que là où l'activité créatrice a pour unique source une nécessité interne de notre être: mais, pour cela, il faut que l'homme ait quelque chose à exprimer, à révéler. Or, cette nécessité fait défaut à tout art qui n'est que pure virtuosité.

Un mot encore au sujet du rapport qui existe entre l'art moderne et le domaine sexuel. Que l'art ne se tienne pas à l'écart de ce domaine, qu'il s'en occupe au contraire avec sympathie, les esprits dénués de tout sens artistique peuvent, seuls, y trouver à redire. Mais qu'il le mette si souvent au premier plan avec une prédilection visible, qu'il s'y attarde le plus longtemps possible, qu'il le dépeigne ainsi réfléchi et raffiné au point de donner la nausée, c'est là un symptôme de pourriture morale, plus que d'habileté technique, c'est là quelque chose que ne peut justifier aucune théorie esthétique.

Malgré la situation pleine de fluctuations et de contro-

verses dans laquelle se trouvent les arts plastiques, il ne manque pas, ici, de personnalités éminentes et d'œuvres remarquables. On n'en peut dire autant de la littérature. Ici, notre époque présente une foule d'instigations et de tâches. D'antiques blocs d'idées s'effondrent et font place à de nouveaux, l'homme est devenu de moins en moins certain de sa situation dans l'univers, le cercle même de l'humanité est plein de mouvements et de changements, et la précipitation croissante de la vie ne nous laisse pas le loisir de réfléchir suffisamment sur nous-mêmes; ainsi, la confusion règne dans notre existence et nous sommes souvent une énigme pour nous-mêmes. La tâche de la littérature ne devrait-elle pas être d'élucider ces obscurités, d'exprimer nettement tout ce qui agit sur nous et en nous, de dégager du chaos de phénomènes qui nous entoure des lignes simples et fondamentales, de réunir le plus possible la vie en un ensemble et de la faire progresser? Mais il faudrait, pour cela, une supériorité intérieure par rapport aux oppositions de l'époque, il faudrait une énergique synthèse qui sût faire un choix dans ce qu'elle reçoit, il faudrait une création spirituelle qui marchât courageusement de l'avant. Il ne manque pas de velléités en ce sens, mais, en général, notre littérature, la littérature d'un des plus grands peuples civilisés, n'est pas à la hauteur de l'époque; elle ne peut être d'un grand secours à l'homme moderne dans la lutte qu'il soutient en vue d'assurer sa conservation spirituelle et de donner un sens à sa vie. C'est un devoir de le déclarer nettement

5. — PERSONNALITÉ ET CARACTÈRE

a. — PERSONNALITÉ

α. — *Histoire du mot.*

Ce serait trop nous écarter de notre but que de suivre depuis son origine l'histoire, déjà si riche dans l'antiquité, du mot *personne*, un des rares termes* d'origine latine, de montrer sa signification dans le droit romain ainsi que dans la théologie chrétienne [1]. Nous nous en tiendrons donc à la philosophie, et, ici aussi, nous nous efforcerons d'arriver le plus vite possible à l'époque actuelle.

La philosophie moderne a reçu ce terme de la scolastique, laquelle suivait la définition de Boèce, pour qui une personne était un être individuel raisonnable [2].

1. On peut consulter, pour plus de détails sur le côté technique de cette expression, la *Realenzyklopädie* de Pauly. Sur ses débuts et ses destinées au moyen-âge, Max Muller a écrit un article plein d'idées dans *Good Works* (juin 1866), mais plus importante est une étude de Trendelenburg, œuvre posthume que nous avons publiée dans les *Kant-Studien*, vol. XIII, nos 1 et 2.

2. La définition exacte (dans l'écrit intitulé *De duabus naturis*, édit. R. Peiper, p. 193, 4) est : « persona est rationalis naturae individua substantia ». Au début du moyen âge, on expliquait étymologiquement le mot *persona* par « per se una ». Pour les diverses formes de ce concept chez les plus importants penseurs du moyen âge, voir Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de insulis*, p. 45. Saint Thomas, en développant la doctrine de Boèce, notamment dans son étude sur la Trinité (livre I de la *Summa theologiae*), insiste sur ce point que les personnes « non solum aguntur, sed per se agunt ». Il soutient que cette expression peut être employée en parlant

* Du langage philosophique allemand; N. d. T.

L'application de cette définition à la doctrine de la Trinité (Roscelin) fit surgir de graves complications, mais celles-ci ne l'ont pas empêchée d'être employée par la scolastique, sans que d'ailleurs elle abordât ici aucun problème philosophique important.

Ce n'est qu'avec les temps modernes que se produisit sur ce point un mouvement plus intense. Le concept de *personne* devient, ici, un moyen capital pour assurer à l'homme une situation insigne vis-à-vis de la tendance vers un système du monde unique et uniforme. Les concepts de *personne* et de *personnalité*, hérités de la scolastique [1], reçoivent alors un développement psychologique plus exact. Leibniz continue ce mouvement en faisant consister l'essence de la personnalité dans la conscience de soi, c'est-à-dire dans la conscience d'une identité aux différents moments de l'existence individuelle, et en tirant de cette définition la distinction entre l'immortalité de l'homme et l'indestructibilité des êtres inférieurs [2]. Wolff et la

de Dieu, bien qu'il n'en soit pas ainsi dans la Bible. De même que d'autres scolastiques, saint Thomas use également du terme de *personalitas*. Eckhardt, avait déjà germanisé ce mot en *personlichheit*, qui emploie souvent aussi l'adjectif *personlich*. Vers la fin de la scolastique, la définition habituelle de « personne » est « suppositum intelligens », mais « suppositum » signifiait ici une « substantia singularis viva ». Zesen traduisait « persona » par *Selbstand* (chose existant par soi-même) (voir Paul Piur, *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*, p. 58), et Clauberg (*Werke*, 1691, p. 321) par « selbständig verständig Ding » (chose existant par soi et intelligente).

1. Combien la première moitié du XVIIIe siècle était encore en étroit rapport avec la scolastique et combien ces expressions étaient considérées comme de simples termes de l'école, c'est ce que montre un ouvrage très répandu à cette époque, le *Philosophisches Lexikon* de Walch. On y lit (même dans la quatrième édition publiée par Hennings en 1775) au mot « Person » : « On appelle personne, en métaphysique, une substance particulière, parfaite et raisonnable, qui a son être et sa subsistance à elle. Ce qu'il y a d'abstrait en elle ou la subsistance d'un tel être a été appelé personnalité. »

2. *Théodicée*, 1, § 89 : « L'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non seulement que l'âme, mais encore que la personnalité subsiste : c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment réflexif

philosophie de l'*Aufklärung* adoptent cette conception qui, avec Herbart, pénètre jusqu'au XIXe siècle[1].

Jusqu'ici, le caractère distinctif de la personnalité était l'intelligence. Mais voici que commence une nouvelle phase, une phase éthique, qui, préparée par diverses influences, triomphe avec Kant et sa prééminence de la raison pratique. « Personnalité » est un des points principaux qui donnent à la nouvelle façon de penser une expression tangible; elle s'étend chez Kant bien au delà de l'intelligence pure et simple et en elle apparaît un ordre essentiellement supérieur, fondé sur la liberté. Personnalité signifie, en effet, « la liberté et l'indépendance vis-à-vis du mécanisme de la nature entière », ce « qui élève l'homme au-dessus de lui-même (en tant que partie du monde sensible), ce qui le rattache à un ordre de choses que l'intelligence seule peut penser et qui, en même temps, est supérieur à tout le monde sensible, à l'existence empiriquement déterminable de l'homme dans le temps, et à l'ensemble de toutes les fins » (V, 91, Hart). En tant que personnes, les êtres raisonnables sont des fins en soi et ne doivent jamais être traités comme de simples moyens. Kant distingue même en nous, à côté de l'animalité et de l'humanité, la personnalité; l'homme est, d'abord, un être

interne de ce qu'elle est : ce qui la rend capable de châtiment et de récompense. » Voir aussi, dans la lettre à Wagner *(De vi activa corporis et de anima brutorum)*, p. 466 b. de l'édition Erdmann : « Itaque non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et, ut verbo dicam, personam servat. »

1. C'est ainsi que Wolff (*Psych. rationalis.*, § 741) dit : « Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens quod ante in hoc vel isto fuit statu. » On lit de même, dans les *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (§ 924), ce passage cité par Trendelenburg : « Puisqu'on appelle personne quelque chose qui a conscience d'être encore ce qu'il était auparavant dans tel ou tel état, les animaux ne sont pas des personnes. Comme les hommes ont, au contraire, conscience d'être les mêmes qu'ils étaient auparavant dans tel ou tel état, ils sont des personnes. » Quant à Herbart, il dit (*Werke*, III, 60) : « La personnalité est la conscience de soi, par laquelle le moi se considère comme étant une seule et même chose dans tous ses divers états. »

vivant, puis un être vivant et raisonnable, et, en tant que personnalité enfin, un être raisonnable et responsable (VII, 120).

Des penseurs postérieurs, tels que Schelling (dans sa seconde période) et J. H. Fichte, ont cherché à compléter et à approfondir au point de vue métaphysique cette conception éthique de l'idée de personnalité[1], mais, dans l'ensemble, on en est resté à Kant. En tout cas, il demeure établi, depuis Kant, que le sujet supérieur à toutes les actions isolées et désigné par le mot de personnalité doit être pourvu aussi de raison pratique, et que son essence contient non seulement la conscience de soi, mais aussi le pouvoir de se déterminer lui-même.

β. — *Histoire du concept.*

C'est de cette dernière conception de l'idée, celle d'un sujet conscient de soi et autonome, que nous allons maintenant exposer brièvement l'histoire. La philosophie grecque n'arriva pas à une idée nette de la personnalité, d'une part parce que la question de l'unité de la vie psychique ne se trouvait pas au premier plan, et, d'autre part, parce que l'intellectualisme qui prédominait dans cette philosophie considérait la pensée comme l'essence et comme le véritable moi de l'homme. On voit cependant se dégager chez les grands penseurs qui étudièrent à fond l'être humain, et presque en contradiction avec leurs doctrines principales, un certain concept de personnalité, lequel exerce une influence dans leur système. Il en est ainsi

1. Une histoire du concept de personnalité au XIXe siècle serait une œuvre intéressante. Au sujet de l'emploi du terme chez les différents peuples, Alexander Chamberlain note, dans le *Harpers Monthly* (juillet 1903, p. 281) : « The word *personality* is not a native English term, but has been borrowed ultimately from mediaeval Latin and subsequently rescued from the lawyers. The corresponding French term, *personnalité*, was admitted to the Academy's dictionary so recently as 1762. The german *Persönlichkeit* was once entirely in the possession of the mystics ».

chez Platon et plus encore chez Aristote, dont l'éthique pénètre nettement, au delà des actions isolées, jusqu'à un être qui prend conscience de lui-même dans l'action. La fin de l'antiquité a, de plus en plus, fait consister l'homme dans sa propre intériorité et développé le concept de la conscience de soi [1], mais sans parvenir à une idée précise de la personnalité. Une conception de la divinité correspondant à notre idée de la personnalité était expressément repoussée par d'éminents penseurs [2].

La vie plus puissante et la plus grande intimité dans l'âme que prit l'idée de Dieu avec le Christianisme primitif permet davantage de parler ici d'une personnalité de Dieu et d'un rapport personnel de l'homme à Dieu. Les risques que l'on courait de tomber ainsi dans l'anthropomorphisme ne passèrent pas inaperçus : c'est ce que mon-

1. Voir Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, I, 2, p. 331-342 : *Die Herausbildung des Bewusstseinsbegriffes*. Trendelenburg a exposé en détail, dans l'étude que nous avons citée plus haut, combien les Stoïciens contribuèrent au développement de ce concept ; il montre comment « chez eux, qui recherchaient dans la vie la conformité avec soi-même, la conséquence du caractère avec lui-même, nous voyons le πρόσωπον, la *persona*, devenir l'expression de la moralité ; plus loin : « un rôle bien compris est conforme à la nature, de même que le premier principe des Stoïciens veut que l'on vive conformément à la nature, c'est-à-dire que l'on obéisse à la raison qui est au fond de la nature, et un rôle bien compris individualise en outre le général conformément à la nature particulière de l'individu et lui donne pour base un point central raisonnable ».

2. C'est ce que fit pour la première fois, autant que nous sachions, l'académicien Carnéade (213/4 à 129 avant J.-C.), et, plus tard, Plotin avec plus de force et de finesse. Voir à ce sujet, outre le grand ouvrage de Zeller, son *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Carnéade essayait de montrer (voir *Grundr.*, 6e édit., p. 242 s.) « que l'on ne peut s'imaginer la divinité comme un être vivant et raisonnable (ζῷον λογικόν) sans lui attribuer des qualités et des états qui sont en contradiction avec son éternité et sa perfection ». Quant à Plotin, il combat avec une énergie particulière, qu'il puise dans l'ensemble d'une conception du monde, l'idée d'attribuer à un être premier, qu'il conçoit comme étant tout simplement l'infini et comme supérieur à toute particularité, pensée ou volonté ainsi que conscience de soi (voir Zeller, loc. cit., p. 293 s.) « Ainsi, la négation, préparée par Carnéade, de la personnalité de Dieu apparaît ici, pour la première fois, sous une forme bien nette et comme une question de principe » (Zeller). Les arguments de Plotin sont restés décisifs pour la négation spéculative de la personnalité de Dieu, et Spinoza lui-même n'en a guère apporté de nouveaux.

tre déjà l'ardente controverse sur le point de savoir si l'on peut attribuer à l'être suprême une passion telle que la colère. Les problèmes de l'idée de Dieu trouvèrent finalement, sous l'impulsion de saint Augustin, une solution en ce sens qu'on superposa à une conception spéculative et mystique une conception humaine et personnelle. Dieu est à la fois personnalité morale et être absolu. La pensée moins vigoureuse du moyen âge ne sentait aucune contradiction dans la juxtaposition de ces deux conceptions. Mais, ici encore, ce que ce dernier avait supporté tranquillement et même docilement, comme une identité, se transforma bientôt, pour les temps modernes, en un dilemme.

Il se produit alors, dans les temps modernes, une énergique séparation des esprits au sujet du concept de Dieu. Tous ceux qui, suivant la tendance vers l'immanence, défendent les concepts cosmiques universels, combattent comme un insupportable anthropomorphisme la conception personnelle de l'idée de Dieu. Ceux qui luttent contre le panthéisme s'appuient au contraire, dans leur désir d'un être divin vivant, sur l'idée de personnalité et accentuent particulièrement ce mot. Tandis que, jusqu'alors, on avait parlé beaucoup du rapport des trois personnes de l'être divin, mais peu de la personnalité de Dieu[1], personnalité devient maintenant le mot favori, la profession de foi des antipanthéistes. C'est ainsi que Jacobi, dans sa célèbre conversation avec Lessing, affirme sa foi en une « cause raisonnable et personnelle de l'univers » et ne trouve pas dans la substance de Spinoza « une réalité propre, particulière, individuelle », pas « de personnalité ni de vie ». Cette querelle s'étend, à travers tout le XIXe siècle,

1. Il nous faut de nouveau citer ici le témoignage de Walch qui, à l'article *Person*, parle bien des personnes de la Trinité, mais non d'une personnalité de Dieu, et qui, dans une étude détaillée de l'être divin, ne dit pas un mot de la « Persönlichkeit ».

jusque dans l'époque présente. Là où le processus de la vie prend une forme surtout artistique ou intellectuelle, l'idée de personnalité apparaît facilement comme trop étroite, comme impuissante à dominer l'ensemble de la réalité; là où prédomine au contraire la tendance éthique, on n'entend pas se passer de cette idée et l'on s'efforce de trouver une formule capable d'embrasser aussi l'idée de Dieu. (C'est ce que font, par exemple, Lotze et Ritschl.) — Notre époque surtout parle beaucoup de personnalité, et l'on se figure souvent qu'en se tournant vers cette dernière on remédiera à tous les maux. Donner plus de vigueur à la personnalité, c'est ce que veulent l'art, la religion, la morale, la vie en général; la personnalité apparaît comme une aide indispensable contre le danger d'une existence qui menace de devenir sans âme, comme un moyen d'éliminer tout ce qui est suranné, comme l'unique voie conduisant vers ce but si désiré que sont le rajeunissement et la simplification de la vie; avec la personnalité, on espère trouver dans notre propre intériorité un solide appui contre l'ébranlement des concepts cosmiques, et, en même temps, un point sur lequel les hommes puissent se mettre d'accord parmi l'intolérable scission et dispersion actuelles.

Là où se rencontrent tant d'éléments divers, on peut s'attendre à beaucoup de confusion; il serait bien étonnant qu'une si légère conversion, qu'une simple réflexion sur nous-mêmes pussent nous arracher aux immenses complications qui nous entourent aujourd'hui. Il est à présumer que, ou bien cette aide n'est qu'une pure apparence, ou bien l'idée de personnalité contient et exige plus de choses que ne lui en attribue la conception habituelle. Voyons ce qu'il en est.

γ. — *Étude du problème.*

La controverse relative à la personnalité est certainement, pour une bonne part, une querelle de mots ; tant que les uns donnent au terme un sens plus étroit et plus banal, les autres une signification plus large et plus haute, une entente demeure impossible. Mais ici, comme sur bien d'autres points, la controverse au sujet du mot n'est que la manifestation extérieure d'une opposition réelle. Si l'on a vu, jusque de nos jours, d'éminents penseurs faire si grand cas de la « personnalité », ce n'est pas parce que ce mot sonne bien à leur oreille, mais parce qu'ils trouvent qu'il désigne, imparfaitement il est vrai, une idée et qu'il annonce un fait, fait et idée auxquels ils ne croient pouvoir renoncer. De même que personne et personnalité exprimèrent de tout temps la prééminence de l'homme, de l'être spirituel, de même c'est une conviction fondamentale au sujet de la vie de l'esprit, de son contenu, de son importance, qui s'est créé dans ce terme un instrument, insuffisant il est vrai. Celui qui, partant de l'ensemble d'une conception du monde, défend l'idée de personnalité, affirme par là que la vie de l'esprit ne représente pas un simple appendice de la nature, mais une espèce spéciale de l'être ; il affirme qu'elle ne se résume pas en des activités et facultés isolées, mais qu'elle renferme une unité qui leur est supérieure et qui les embrasse, et qu'elle devient ainsi une coïncidence avec soi-même, une vie substantielle ; il affirme enfin que cette vie substantielle n'est pas un simple réceptacle d'éléments venus du dehors, mais qu'elle est active, qu'elle exerce sur tout ce qu'elle reçoit une action transformatrice et qu'elle élève toute l'existence à un niveau supérieur. Ce n'est que lorsque toutes ces conditions se trouvent réalisées que l'idée de personnalité apporte dans notre existence quelque chose

d'essentiellement nouveau et qu'elle justifie la passion avec laquelle tant de gens la défendent.

Mais l'ensemble de ces thèses n'a de légitimité que si de profondes modifications s'accomplissent dans l'aspect d'ensemble de la réalité et dans notre situation vis-à-vis de cette dernière. Ce qui n'est pas vrai dans l'ensemble, ce qui n'est pas fondé dans son rapport à l'ensemble, ne peut avoir de vérité sur un point particulier; si ce mouvement vers la personnalité était une pure affaire privée de l'homme, il ne serait, ainsi que sa conception du monde, qu'une simple illusion et tomberait dans le vide. Il ne devient une marche en avant vers la vérité que si la vie de l'esprit constitue le fond de la réalité, fond dans lequel ce mouvement atteint son essence propre. Ce n'est qu'en se fondant sur un nouveau degré du monde, et en se rattachant à ce nouveau degré, que l'individu peut effectuer cette conversion vers la personnalité et que l'humanité peut développer une vie personnelle. Bien plus, pour que cette vie nouvelle élève l'homme au-dessus de l'ordre de choses naturel qui l'entoure et le domine, il faut qu'elle soit présente à son âme et qu'elle agisse en lui en tant qu'ensemble; il faut qu'il participe à une infinité intérieure pour être capable d'affronter l'infinité extérieure. Il s'agit ainsi, dans l'idée de personnalité, d'un nouveau rapport fondamental entre nous et l'univers, d'une nouvelle espèce de vie et d'être.

Mais, s'il en est ainsi, la personnalité n'est pas pour l'homme un fait achevé qu'il peut s'assimiler avec facilité et promptitude, un point de départ certain que l'on peut saisir sans peine : elle représente pour lui une grande et pénible tâche, elle exige un renversement complet de la situation donnée. Ce qui est en question ici, ce n'est pas le développement ou l'enjolivement du moi naturel, mais l'acquisition d'un moi nouveau. Ce mouvement de conversion n'aura tout son sérieux et toute sa force que s'il

contient une négation bien nette, une négation de la conservation naturelle, une tendance à s'élever au-dessus de la forme purement humaine de la vie de l'esprit. Et cette négation ne doit pas constituer une transition aussitôt dépassée, il faut qu'elle demeure toujours présente et qu'elle soit énergiquement maintenue, si l'on ne veut pas que l'effort vers l'être nouveau retombe sans cesse à la forme de vie naturelle.

Bien plus, à l'intérieur même de la vie de l'esprit, l'idée de personnalité constitue une ascension et une concentration qui ne peuvent être atteintes qu'au moyen d'expériences et de décisions de l'homme tout entier. La vie parcourt trois phases de spiritualité, une phase préparatoire, une militante et une triomphante. Il s'agit d'abord de reconnaître l'existence même d'une tâche spirituelle, d'élever la vie au-dessus de la nature, de développer des grandeurs et des biens spirituels supérieurs à la conservation naturelle. De là résultent la position d'un idéalisme en face du naturalisme, lequel ne voit dans la vie de l'esprit qu'une continuation de la simple nature, et, avec cette position, la première opposition entre les esprits. Mais sur le terrain de l'idéalisme surgit aussitôt un nouveau problème : le domaine de l'expérience oppose d'énergiques résistances à l'ordre de choses réclamé par l'idéalisme; reste à savoir si ces résistances enrayent le mouvement ou si celui-ci en triomphe. Dans le premier cas, on voit naître le pessimisme, lequel renonce à l'entreprise; dans le second, il faut qu'il se produise un renforcement quelconque, un développement quelconque de la vie de l'esprit. Or, c'est ce renforcement, ce développement, qui se trouvent affirmés dans la conversion vers la personnalité. La personnalité apparaît ici comme le point culminant d'un mouvement spirituel, comme un point qui fait de ce mouvement un ensemble en maintenant comme des moments persistants les stades anté-

rieurs. Car la vie ne s'arrête jamais : il faut s'élever sans relâche de la nature à l'esprit, il faut résister sans relâche à l'appauvrissement spirituel de l'existence, il faut chercher sans relâche un triomphe intérieur. L'ensemble reste donc une action continuelle, une ascension ininterrompue ; on peut s'attendre à ce que ce ne soit pas toute l'étendue de l'existence qui participe à cette action et à cette ascension, et à ce que la personnalité rencontre sans cesse en nous mêmes une résistance interne ; elle est moins notre existence entière que la force motrice de celle-ci, l'âme de l'âme. Il est manifeste qu'elle est ainsi, non pas une possession, mais le but suprême, et moins personnalité que tendance à la personnalité. De même que cette tendance doit résister sans cesse à un envahissement du moi naturel, de même les concepts doivent continuellement lutter contre un rabaissement au rang de représentation purement humaine, rabaissement dont les menace sans cesse l'affaiblissement de la pensée.

Quiconque reconnaît l'existence de pareilles tâches et de pareilles complications dans l'effort vers la personnalité saura aussi apprécier à leur juste valeur les luttes qui se rattachent à ce problème. Dans la religion, l'idée de personnalité a été souvent combattue au profit d'une vie de l'esprit impersonnelle parce que, avec cette idée, le moi naturel de l'homme semblait trop rigidement fixé et l'être suprême conçu d'une manière trop anthropomorphique ; à cette idée on opposait, comme une façon de penser plus haute, plus pure, plus noble, celle d'un être impersonnel et l'exigence d'une complète dissolution de l'individu dans l'océan de l'infinité. C'est ce que font la spéculation panthéiste et le mysticisme, ce que font les religions hindoues à leur apogée, ce que fait Spinoza lorsqu'il dit que celui qui aime véritablement Dieu ne peut demander que Dieu l'aime lui aussi. Cette façon de penser

est légitime en ce qu'elle refuse d'admettre la forme d'existence mesquinement humaine, mais seul peut s'en tenir à cette négation et se résigner à se perdre dans l'abîme de l'éternité, celui qui ne reconnaît à la vie de l'esprit aucune réalité nouvelle et autonome, celui qui, bien que voyant en elle quelque chose qui nous affranchit de la confusion et des peines de l'existence humaine, de l'agitation et de la fuite du temps, de l'étroitesse et de la rigidité du moi mesquin, n'y aperçoit pas l'essor et l'acquisition d'une vie nouvelle. La simple négation ne peut suffire qu'à une conduite contemplative et surtout passive, qu'à une pensée sans vigueur et sans énergie; partout où la vie de l'esprit développe plus de force et d'assurance, elle tentera ce qui semble impossible, elle ira au delà de la négation, elle exigera une affirmation, elle entrera dans les voies qu'indique l'idée de personnalité. Mais cet effort sera toujours accompagné d'un risque, le risque de retomber dans la forme naturelle de la vie; et en effet, on voit d'ordinaire se croiser dans les religions une tendance plus élevée et une tendance inférieure : d'une part, l'ascension vers un monde nouveau, vers une vie nouvelle et aussi vers un nouveau domaine d'idées pour lequel notre existence humaine ne nous offre que des symboles; d'autre part, une inclination à vivre du mieux possible dans l'existence donnée, ce monde nouveau considéré comme une simple antithèse de l'autre, les plus hautes idées prenant une forme anthropomorphique, et, dans tout cela, beaucoup plus une consolidation de ce qui est mesquinement humain qu'une marche ascendante vers de nouveaux sommets. En tant que lutte contre cette attitude qui entraine l'obscurcissement de la négation indispensable, la résistance contre la personnalité est légitime et véritablement nécessaire à l'ensemble du mouvement historique universel; mais cette résistance devient un tort lorsque, repoussant à la fois l'attitude inférieure et

l'attitude plus élevée, elle abandonne tout espoir de donner à la vie de l'esprit une forme positive. Or, c'est de la réalisation de cette forme que dépend aussi, finalement, tout espoir de surmonter radicalement l'instinct vital inférieur. Car, en fin de compte, à une tendance positive ne peut s'opposer qu'une autre tendance positive ; la négation, si énergique soit-elle, et le désir, si fort soit-il, de se perdre dans l'infini, ne détruiront pas aussi radicalement l'égoïsme que la formation d'un nouveau moi spirituel ayant de grandes et impérieuses tâches. Ce qui est donc en question ici, c'est de savoir si l'impulsion positive vers la vie et vers le bonheur peut être, oui ou non, arrachée à la simple nature et dirigée vers le degré spirituel. Si elle ne le peut, c'est en pure perte que nous nous serons donné toute cette indicible peine.

La civilisation aussi présente, sur ce point, des problèmes analogues à ceux de la religion. Des conceptions du monde artistiques et intellectuelles se rencontrent dans une commune aversion pour une situation dirigeante attribuée à la personnalité. Car elles estiment que c'est ramener à l'homme pur et simple le travail spirituel et troubler le progrès de ce travail en y mêlant nos mesquins soucis. La vie de l'esprit semble ne pouvoir se développer purement et parfaitement que lorsque, complètement détachée de l'homme et de ses fins, elle n'obéit qu'à sa propre nécessité et se concentre, dans son propre domaine, en un ensemble de vie indépendant et ayant ses lois particulières.

Mais, ici encore, se confondent une conception plus haute et une conception inférieure de l'idée de personnalité, et ce qui rabaisse contient un élément dont le travail de la civilisation a absolument besoin pour atteindre son point culminant. L'être et l'unité qui sont l'idéal de l'effort vers la personnalité se trouvent, si on les comprend bien, non pas à côté mais à l'intérieur même de ce travail. Il faut

diriger ce travail de telle façon qu'en lui apparaisse une vie autonome, qu'un être spirituel s'y saisisse, transforme les expériences en choses vécues et donne au devenir un contenu. Car il n'y a pas de contenu sans un moi qui se développe dans l'action et dans le devenir. Seul, un tel moi situé à l'intérieur de la vie de l'esprit donne à celle-ci une âme et un point d'appui, la préserve du danger de devenir un mécanisme vide ou un processus de civilisation sans âme, et lui communique la force nécessaire pour venir à bout de son propre travail au lieu d'être dominée et écrasée par lui. Ce n'est aussi que par ce moi que la vie peut acquérir une pleine réalité, se sentir sûre d'une réalité, tandis que, sans lui, elle n'est qu'une existence fantomatique et illusoire et transfère ce caractère à tout ce qu'elle reçoit. Les Hindous nous présentent une image classique d'une pareille volatilisation de la vie. — Il est manifeste qu'il ne s'agit pas ici d'une plus intense assimilation subjective d'une réalité donnée, mais d'une réelle élévation et transformation de toute la réalité ; il s'agit de la conclusion dernière de la civilisation, de la possibilité d'un nouvel idéal de civilisation plus essentiel et plus plein d'âme. Ce qui décide ici, pour les individus comme pour les peuples, c'est, finalement, l'énergie de la passion vitale, la façon plus ou moins vigoureuse de comprendre la vie ; mais, en fait, le point décisif n'est pas dans des considérations conceptuelles, il est dans la possibilité du développement d'une réalité nouvelle. Nulle part plus qu'ici, nous ne nous trouvons plus près des derniers axiomes de notre existence spirituelle.

Envisagé au point de vue de ces convictions qui réclament, pour la réalisation de la personnalité, l'apparition d'un monde nouveau et un renversement de l'existence naturelle, le mouvement actuel vers la personnalité ne peut que nous sembler confus et même, à bien des égards, manqué. On se contente d'ordinaire, dans ce mouvement,

de réclamer une vigoureuse concentration, un renforcement du sujet, une plus grande indépendance à l'égard du milieu. Mais comment cela peut-il se faire si l'homme demeure un simple fragment du monde donné, s'il ne participe pas du dedans à un monde nouveau? S'il ne se produit pas un renversement de l'aspect immédiat de la réalité, si l'on n'acquiert pas un nouveau terrain de vie, ce mouvement pourrait bien être plus nuisible qu'utile, car il dégénérerait fatalement en un simple enjolivement de l'instinct vital naturel, en une exagération de l'amour-propre, en une simple jouissance de toutes choses, par leur adaptation à nos convenances. Et si, surtout, le mouvement vers la personnalité est compris comme un abandon des grands problèmes cosmiques, comme une retraite dans un cercle à part, ce ne serait guère là qu'une glorification d'un étroit et morne pharisaïsme. On ne fait pas de l'homme quelque chose de nouveau en lui collant l'étiquette de personnalité. Sans l'acquisition d'un monde nouveau, sans une élévation de notre propre vie, tout cela reste un de ces commodes succédanés qui masquent les problèmes de l'essence de l'homme et la gravité de la situation [1].

D'après notre conviction, la vie personnelle doit développer un nouvel aspect du monde et engendrer, par son action vivifiante, par ses expériences, par ses développements, un royaume de vérités fondamentales et vitales. Ces dernières peuvent ne pas se laisser transformer en représentations adéquates, elle n'en restent pas moins les vérités qui sont la base de toute vie spirituelle et, de

1. Il serait temps de cesser enfin les éternelles citations du mot de Gœthe :

Le suprême bonheur des enfants de la terre
Réside dans la personnalité.

Le gracieux passage du *Divan occidental-oriental* où se trouve cette phrase ne veut pas être pris si à la lettre.

même, de la connaissance; elles sont les vérités centrales par rapport auxquelles toutes les autres idées ne sont que périphériques. Or, notre situation intellectuelle et, en général, notre situation spirituelle, demeure en un état de conflit violent par ce fait qu'il subsiste une scission entre les vérités centrales, personnelles, et les idées périphériques, impersonnelles, et que l'on ne peut passer immédiatement des unes aux autres. Mais nous ne pouvons cependant décomposer la réalité en deux domaines définitivement séparés et établir une barrière infranchissable entre la vie personnelle et le macrocosme. Car cela ne serait autre chose que partager la vie en subjectivité vide et travail sans âme, ce serait renoncer à son unité intérieure et, en même temps, à sa pleine vérité. Il faut donc tendre des deux côtés vers une union, il faut maintenir vaillamment ce but comme une force motrice et directrice, bien que nous n'ayons aucun espoir de l'atteindre complètement, d'établir un contact parfait entre les deux points de départ.

Dans une telle conviction, nous voyons se distinguer nettement l'une de l'autre une organisation personnelle et une organisation subjective du travail et de la civilisation. La forme subjective s'oppose à la réalité et, dès qu'elle veut sortir d'elle-même, elle introduit dans tout sa particularité; la forme personnelle voudrait aller jusqu'à la vie propre des choses, non pas comme à quelque chose de lointain et d'étranger, mais comme à ce en quoi l'être spirituel s'atteint lui-même, atteint la vérité de son être propre. Avec la transformation des choses en une vie substantielle s'accomplit ici la conciliation de l'antagonisme entre forme subjective et forme objective, et cela en faveur d'une forme que l'on peut appeler souveraine ou substantielle. Car ce n'est qu'ici que l'activité créatrice acquiert une pleine indépendance, et que la nécessité de l'entreprise devient immédiatement une impulsion person-

nelle de l'homme; ce n'est qu'ici qu'est atteinte la pleine union avec l'objet, union qui lui permet d'exprimer purement et simplement sa nature propre. Seule, la forme personnelle, la forme souveraine est au-dessus de ce qui s'interpose d'ordinaire entre l'homme et l'objet. L'homme ne peut saisir l'objet sur le champ, il a besoin pour arriver à lui de moyens multiples, il a besoin pour cela d'un appareil technique, d'exercice, d'érudition, etc. Mais ici naît le danger que ce qui n'est que moyen devienne un but, une fin, qu'il enchaîne l'homme à lui et le détourne de ce qui est le principal. Il n'est guère de peuple plus exposé à ce danger que le peuple allemand avec la profondeur, mais aussi avec la lourdeur de sa nature; ce n'est qu'avec des difficultés toutes particulières qu'il parvient à surmonter complètement la technique par l'action créatrice, qu'il parvient à se vivre lui-même dans les choses, ce qui est indispensable pour qu'une œuvre ait une grandeur véritablement humaine et une noble simplicité. Il existe ainsi, dans notre vie actuelle, une criante disproportion entre l'intensité du travail intellectuel et artistique et la production d'œuvres s'adressant à l'homme tout entier et susceptibles de le faire progresser. Si le désir d'une civilisation plus personnelle signifie qu'il faut dégager de la confusion présente de grandes lignes simples et fondamentales et agir ainsi en vue de l'ensemble de l'être humain, ce désir est des plus dignes d'approbation. Mais ce n'est nullement là une affaire de décision rapide, c'est au contraire une tâche des plus difficiles, et pour laquelle il faut non seulement une extrême tension de toutes nos forces, mais souvent aussi la bienveillance de la destinée. Nous en faisons l'expérience aujourd'hui: toutes les affirmations subjectives de la valeur de la personnalité n'ont guère produit en nous de progrès intérieur, n'ont guère engendré de personnalités puissantes et originales.

b. — CARACTÈRE

α. — *Histoire du mot et du concept.*

Caractère signifiait, chez les Grecs, aussi bien l'instrument qui sert à marquer et à empreindre que l'empreinte et la marque elles-mêmes; mais l'application de ce terme au domaine spirituel eut lieu dès l'antiquité, et cela aussi bien au sens éthique qu'au sens esthético-littéraire. Bien que les *Caractères moraux* qui portent le nom de Théophraste, disciple et successeur d'Aristote, soient, selon toute vraisemblance, une collection postérieure d'extraits d'œuvres plus importantes de cet auteur, la tendance à observer exactement les divers types[1] humains et à les dessiner avec des contours bien marqués remonte à Aristote, le grand connaisseur et ami de toute réalité, et est restée particulière à son école. La comédie nouvelle et les rhéteurs agirent dans le même sens, et la fin de l'antiquité apprit ainsi à mieux distinguer la particularité des diverses manières d'être et actions humaines[2]. Mais *caractère* désigne aussi

1. *Type* et *typique*, dans l'acception qu'ils ont habituellement aujourd'hui pour désigner des formes générales d'être et de vie, semblent bien provenir de la médecine. Dilthey (*Sitzungsberichte der K. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1896, XIII, p. 18) note à ce sujet : « C'est en ce sens que nous trouvons le premier emploi technique de ce mot chez le médecin Cœlius (qui vécut vraisemblablement au IIe siècle de l'ère chrétienne), lorsque, parlant du type de la fièvre intermittente, il entend par là la règle de la marche de la maladie. C'est ainsi que nous parlons en général d'une marche typique ».

2. Voir, pour tout cela, Sauppe, *Philodemi de vitiis*, l. x, p. 7 : « Peripatetici disciplinae suae principis et auctoris exemplum nulla in re magis secuti sunt, quam ut omnia quae vel in natura rerum existerent vel in vita hominum et publica et privata usu venirent accuratissime observarent et observata sive libris singularibus explicarent sive ad sententias suas firmandas et illustrandas adhiberent ». P. 8 : « Neque vita ipsa tantum exempla suppeditabat, sed maximam notationum copiam nova comœdia habebat. Quae ut eidem saeculi ingenio originem debebat, atque aristo-

la particularité de la forme littéraire ou artistique, l'empreinte individuelle, etc. Dans la langue ecclésiastique, ce mot devint, à partir de saint Augustin, le terme technique pour désigner une marque spirituelle (appelée plus tard « character sacramentalis » ou « spiritualis ») inamissiblement imprimée à l'âme par certains sacrements (au moyen âge, le baptême, la confirmation). On le trouve aussi ça et là, employé dans ce sens, en moyen-haut-allemand, ainsi qu'avec la signification de signe d'écriture (le « Karakter » a, b, c). Ces significations subsistent jusqu'à notre époque, et c'est encore par une réminiscence de l'ancien usage que le style officiel parle de l'attribution d'un « caractère » (titre et rang).

C'est sans doute grâce à Théophraste et par l'intermédiaire des Français que le mot est devenu chez nous d'un emploi général dans son acception psychologique et éthique [1]. En 1687 parut le livre de La Bruyère : *Les caractères de Théophraste, avec les caractères ou les mœurs de ce siècle*, ouvrage qui fut très remarqué et qui exerça une profonde influence non seulement en France mais même à l'étranger. Ce fut certainement le point de départ de maintes œuvres allemandes consacrées à la peinture des caractères, entre autres des *Moralische Charakter* de Gellert, publiés en appendice à ses leçons de morale. Ici, comme ailleurs, *caractère* équivaut à peu près à portrait, et le mot allemand « Bildnis » (portrait) sert parfois à le traduire ; c'est ainsi que Rabener, par exemple, parle dans ses satires des « originaux de mes caractères ». Cette acception persiste jusqu'à notre époque dans l'expression

teleum illud studium vitam quotidianam moresque hominum observandi, ita quaedam fortasse ex Aristotelis vel Theophrasti libris desumta in usum suum converterat, sed multa plura certe, quam acceperat, deinde philosophis et rhetoribus suppeditavisse censenda est ».

1. Nous avons là-desssus une étude aussi fine que profonde de R. Hildebrand, *Charakter in der Sprache des vorigen Jahrhunderts (Zeitschr. f. d. deutschen Unterricht*, 6e année, n° 7) ; c'est cette étude que nous suivons ici.

« caractériser ». De l'image, le terme passe à la chose, et il sert alors à désigner la manière d'être psychique et particulièrement morale, la nature fondamentale de l'homme. En ce sens, il peut y avoir une foule de caractères différents, bons ou mauvais ; n'avoir pas de caractère signifie ici manquer d'une forme bien marquée. Mais d'où vient le caractère, est-il un don de la nature ou l'œuvre d'une action libre, cela reste encore indéterminé.

Ce n'est qu'avec Kant que ce concept devient une importante thèse éthique et un grave problème. Kant établit, en effet, une séparation bien nette entre caractère physique et caractère moral. Ce dernier seul est caractère sans autre qualificatif ; l'autre, comprenant le naturel et le tempérament, indique ce que l'on peut faire de l'homme, tandis que le caractère proprement dit montre ce qu'il est prêt à faire de lui-même. « Avoir un caractère tout court signifie cette propriété de la volonté d'après laquelle le sujet se soumet lui-même à certains principes pratiques qu'il s'est irrévocablement prescrits par sa propre raison » (VII, 614). « Il ne s'agit pas ici de ce que la nature fait de l'homme, mais de ce que celui ci fait de lui-même ». « Le fondement d'un caractère est l'unité absolue du principe interne de la conduite de la vie » (617). En ce sens, Kant ne voulait pas qu'on dît que l'homme a tel ou tel caractère, mais seulement qu'il a un caractère, « qui ne peut être qu'unique ou qui, sinon, n'en est pas un ».

Cette conception kantienne, avec son élévation de la vie au degré de l'autonomie spirituelle, a triomphé très vite [1] ; le ton élevé sur lequel notre époque parle du caractère, la haute valeur qu'elle attache à la formation de ce dernier, tout cela remonte à Kant. Mais à côté de sa conception éthique subsiste encore l'ancienne conception

1. C'est ce que montre, entre autres, une dissertation de E. Biester sur le caractère (dans les *Abhandlungen der K. Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1803).

empirico-psychologique; sans cela, on ne parlerait pas tant d'un caractère transmis par hérédité ou acquis par l'adaptation et l'habitude, etc. Nous voyons donc de nouveau, et dans un mot d'usage quotidien, se croiser pêle-mêle les influences de diverses époques et de diverses conceptions du monde.

β. — *La situation actuelle.*

Le concept de caractère au sens éthique est en étroite connexion avec celui de personnalité, mais il fait ressortir avec une vigueur particulière l'autonomie de l'homme. Sans doute, ce concept n'a trouvé que tardivement une dénomination précise, mais très ancienne est l'idée d'une autonomie et d'une supériorité sur le monde, susceptibles d'être atteintes par une énergique volonté personnelle; cette idée fut surtout en grande faveur aux époques où la dissolution des rapports sociaux traditionnels obligeait les individus à chercher en eux-mêmes leur point d'appui. Cette tendance a trouvé son expression classique chez les Stoïciens, et de là s'étend à travers toute l'histoire un type de vie particulier qui a été notamment confirmé de nouveau par d'éminentes personnalités de l'*Aufklärung*. L'étude même que Kant fait du caractère présente de nombreuses analogies avec les idées des Stoïciens et emprunte volontiers leur langage. Bien qu'un développement en ce sens n'aille pas sans un danger, à savoir celui d'un revêche isolement et d'une orgueilleuse présomption de l'individu, d'une méconnaissance des rapports sinon visibles du moins invisibles par lesquels ce dernier se trouve conditionné, ce développement n'en fut pas moins, à certaines époques, le seul moyen de conservation spirituelle auquel l'homme pût avoir recours.

Mais le concept de caractère dépasse cette précision spéciale; en tant que désignation de la valeur autonome

et de l'indépendance de la vie intérieure par rapport à tout monde purement extérieur, en tant que reconnaissance de la supériorité des biens intérieurs sur tous les biens extérieurs, il peut être parfaitement accepté même par ceux qui condamnent cet isolement de l'individu. Mais ce concept touche alors de si près à celui de personnalité qu'il n'est plus besoin ici de lui consacrer une étude spéciale. Nous nous bornerons donc à indiquer brièvement sous quel aspect se présente, envisagé du point de vue de notre époque, le problème du caractère et la formation du caractère.

On s'occupe beaucoup aujourd'hui de ce problème, on se plaint que notre temps manque de caractères fermes et de personnalités bien marquées, on demande que tout le travail de la civilisation, et notamment l'éducation, se soucie davantage de former des caractères. Mais dans tout cela apparaissent de nouveau cette obscurité et cette médiocrité propres à de telles tentatives de la moyenne. Il semble assez souvent qu'il se soit produit inopinément une décadence morale et qu'il suffise d'une énergique exhortation ou de mesures bien comprises pour tout remettre en état. Mais cela n'est pas si simple qu'on le croit. Le manque d'hommes indépendants et ayant véritablement du caractère, ce manque que nous ressentons si péniblement aujourd'hui, a certainement des causes plus profondes. Le monde intérieur conquis par l'humanité au prix de tant de luttes a été de plus en plus ébranlé ou obscurci par les bouleversements qui ont eu lieu au cours des siècles; aussi les biens de ce monde intérieur exercent-ils une force d'attraction sans cesse décroissante, et les âmes deviennent de plus en plus vides. A cela se joignent l'impétueux assaut donné à l'homme moderne par le monde extérieur, la recherche des succès visibles, la croissante lutte pour l'existence et l'inquiétante accélération de la vie, le morcellement de l'homme par le travail

de plus en plus technique, de plus en plus compliqué, l'émoussement produit par une civilisation fondée sur la moyenne et sur la masse. Peut-il y avoir place là-dedans pour la formation de caractères autonomes, cette époque peut-elle même comprendre ce que doit être cette formation?

Ceux qui, confiants dans la nécessité interne de la chose, maintiennent fermement ce but, ne peuvent en tout cas s'imaginer qu'il soit aussi facile à atteindre que se le figurent certaines tendances de notre temps qui, tout en affirmant avec énergie la haute valeur de la personnalité et du caractère, détruisent les conditions qui, seules, permettent à ces grandeurs d'exister. C'est ce que fait souvent, par exemple, un libéralisme radical qui, dans les grandes questions philosophiques, accueille avec empressement tout ce qui rapetisse l'homme, tout ce qui le fait apparaître comme un fragment d'une nature sans âme, fragment indifférent et dénué de toute autonomie, mais qui en même temps, dans la pratique, s'enthousiasme pour la grandeur et pour la dignité de l'homme, pour les idées d'humanité, et s'indigne lorsqu'il aperçoit un manque de caractères indépendants, une pullulation de l'arrivisme. Cette pullulation, telle que nous la voyons se produire aujourd'hui sous les formes les plus diverses, est certes déplorable, mais comment agir énergiquement contre elle, si tout monde intérieur autonome fait défaut à l'homme, si celui-ci n'est absolument rien d'autre qu'un animal d'espèce quelque peu supérieure et s'il ne connaît, par conséquent, d'autres buts que ceux de la conservation naturelle?

Nous ne pourrons, sur ce point, progresser sûrement que si les problèmes de l'homme intérieur redeviennent l'affaire capitale, que s'ils se réunissent en une vaste conception de la vie, capable de saisir les esprits avec une puissance qui les réveille, les dirige et les élève. Nous en

sommes, pour le moment, encore bien loin. Mais, tout en se refusant à admettre que l'on puisse considérer la formation de la personnalité et du caractère comme une affaire susceptible d'être réglée incidemment [1], on peut cependant, dans une certaine mesure, agir en ce sens sur le terrain même de notre époque; voyons donc brièvement dans quelle direction surtout cela peut et doit se faire.

Il est, tout d'abord, indispensable que l'on reconnaisse et que l'on estime davantage les véritables valeurs de la vie, que l'on comprenne mieux la vanité de tout ce qui n'est que dehors et apparence. Ce qui nous en empêche, c'est notamment l'épicurisme d'une civilisation mûre et même blette, épicurisme qui pousse les individus à rechercher le plus possible leur bien-être individuel, qui les fait fuir anxieusement tout conflit et se soumettre docilement à toutes les conventions sociales. Alors, au lieu d'agir par lui-même et de se donner à lui-même sa valeur, l'homme fait consister la réussite de sa vie dans l'approbation des autres, mais il est inévitable qu'il se rabaisse ainsi et se fasse leur esclave. Ici, chaque peuple a ses dangers particuliers ; chez nous autres Allemands, les distinctions artificielles, les questions de rang, les titres et les décorations, tous ces simples accessoires de la vie, occupent visiblement trop de place et nuisent ainsi à l'indépendance, à la pleine virilité de la vie. Il est impossible que l'on traite l'accessoire comme étant le principal sans que le principal tombe au rang d'accessoire. Chaque profession, chaque individu a droit à l'estime, à la reconnaissance de ses mérites, et il doit la conquérir quand elle lui est refusée. Mais il ne la conquiert pas par ce fait qu'un rang ou une

1. Rappelons ici ces paroles énergiques, mais assez justifiées, de Pestalozzi (*Werke*, XII, 217) : « Sans doute, les champignons poussent facilement sur le fumier pourvu qu'il pleuve, mais la dignité de l'homme, la profondeur d'esprit et la grandeur de caractère ne naissent pas de la routine, même quand le soleil l'éclaire ».

décoration lui sont accordés, il la conquiert en donnant à son travail personnel plus de force, plus d'autonomie, plus d'influence sur l'ensemble de la vie.

Cela nous amène à la seconde chose dont on a besoin pour la formation du caractère, à savoir l'indépendance, la libre décision et la responsabilité personnelle dans notre cercle de vie. Nous nous plaignons d'être trop gouvernés, nous accusons la bureaucratie d'être nuisible à tout libre développement, et nous avons raison en ce sens que cette dernière a une tendance à n'appeler à une pleine indépendance qu'une seule classe, à faire dépendre de celle-ci toutes les autres et à considérer toute compétence comme déléguée par elle. Mais la bureaucratie n'aurait jamais acquis chez nous une telle puissance si elle ne répondait pas à un penchant existant en nous-mêmes, s'il n'y avait pas en nous un désir de réglementer, de tout faire rentrer dans des cadres bien arrêtés, d'exercer une police sur les autres et de leur imposer opiniâtrément notre façon de penser. Nous sommes rarement disposés à laisser les autres se conformer à leur nature, à les laisser agir librement même lorsque leur action est contraire à nos sentiments; une telle tolérance nous apparaît facilement comme une faiblesse d'esprit, comme un reniement de nos convictions personnelles. De même, dans l'idée de la liberté, nous voyons surtout les dangers d'un abus possible, et, pour les prévenir, nous rabaissons le niveau total de la vie, nous donnons une forme à cette dernière en partant moins de la règle générale que de l'exception, nous la comprimons et la rétrécissons le plus possible. Nous obtenons ainsi des formes conventionnelles, des hommes typiques, des exemplaires d'une simple espèce abstraite, tandis que le développement de la nature individuelle est étouffé, causant ainsi la perte d'un élément qui est absolument nécessaire au maintien de notre indépendance intérieure. Que de facteurs de la vie de notre époque ne contribuent-

ils pas à uniformiser l'homme, et combien le développement de notre individualité n'est-il pas menacé par des actions de masses, précisément là même où l'on accentue le plus fortement le droit de l'individualité! Car nos individualistes ne sont souvent rien d'autre qu'un genre particulier d'hommes coulés dans le moule de l'espèce et présentant des traits absolument uniformes.

Pour le libre développement de l'individualité, il faut plus de loisir, plus de recueillement intérieur que n'en permet la précipitation de la vie actuelle. Le travail écrasant qui accable non seulement d'innombrables individus, mais des classes entières de la société, devient un danger sérieux pour la culture intérieure, car il empêche de réfléchir tranquillement sur soi-même, il entrave toute concentration durable, toute édification cohérente de la vie. Nous possédons un excellent corps de professeurs, le meilleur qui existe dans le monde, le représentant-né d'une culture véritablement intérieure et essentielle. Mais ce corps enseignant est surchargé de travail, d'un travail qui, en partie, n'est qu'une besogne mécanique dont on pourrait fort bien le débarrasser; que des individus allègres, frais et dispos, soient capables d'une tout autre action que des gens fatigués et hébétés, c'est à quoi l'on ne songe pas assez, ou bien, si l'on y songe, on n'y remédie pas d'une façon radicale. Quiconque crée ici, comme dans d'autres domaines, un plus libre espace pour une culture intérieure, pour une concentration de la vie, contribue aussi à réaliser les conditions des buts que nous présente le problème du caractère. Lorsque de si grandes choses se trouvent en jeu, cela même prend aussi de l'importance qui, considéré en soi, peut paraître insignifiant.

6. — LIBRE ARBITRE

a. — INTRODUCTION

« On ne finit point quand on s'engage aux questions de la liberté, chaque parti a des ressources infinies », disait le grand critique Bayle (*Œuv. div.*, La Haye, 1727, III, 794 a) en discutant le problème de la volonté. Par contre, un notable savant allemand de notre époque déclare « clos» le procès du déterminisme contre l'indéterminisme[1]. Qui donc a raison? Les siècles derniers ont-ils réellement apporté tant de faits nouveaux, ont-ils si bien élucidé la question que le différend qui, jadis, divisait irréconciliablement les esprits soit pour nous complètement tranché? Ou bien, la cause ne nous apparaît-elle comme entendue que parce que, sous l'influence de certains systèmes d'idées, nous ne l'envisageons d'habitude que d'un côté particulier? Voyons ce qu'il en est et si la victoire du déterminisme peut être, d'ores et déjà, admise comme certaine.

Le déterminisme, dans son idée fondamentale, est ancien et n'a varié que dans les détails de sa forme extérieure et de sa justification. Chez les Stoïciens, que l'on peut con-

1. Voir Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, p. 209. L'auteur écrit : « Nous ne voulons pas reprendre ici la controverse du déterminisme : le procès est clos depuis longtemps ou du moins, à notre avis, il devrait l'être, vu que quiconque croit à la loi de causalité ne peut, conséquemment, être indéterministe ». Höffding fait observer, en citant ce passage (*Ethique*, 2e édit. allemande, 102), que l'on a, en étudiant la littérature danoise, une autre impression sur cette question.

sidérer comme les premiers déterministes conscients[1], c'est l'idée d'un enchaînement causal universel du monde qui supprime tout libre arbitre chez les individus ; ce qui pousse ici vers cette thèse, c'est moins l'analyse psychologique que l'ensemble de la conception du monde. Après que la tendance pratique et morale du christianisme primitif eut donné nettement la prépondérance à la liberté, mais sans lui apporter aucun fondement scientifique, saint Augustin défend, avec sa conception théocentrique de la réalité, un déterminisme absolu ; toute décision personnelle de l'homme apparaît ici comme une annulation de l'omnipotence et de l'omniscience de Dieu. L'atténuation que l'Église et le moyen âge apportèrent à cette conception fut repoussée avec la dernière énergie par la Réforme, surtout à ses débuts, et le déterminisme religieux reprit avec elle toute sa puissance. L'*Aufklärung*, à son apogée, apporte un déterminisme cosmique qui trouve chez Spinoza sa forme classique. Des esprits même qui, comme Leibniz, semblent être les adversaires du déterminisme, ne font en réalité que développer ce dernier avec plus de raffinement, et la façon dont Kant sauve la liberté en la plaçant dans un monde intelligible n'offre aucun secours suffisant à notre vie et à notre action situées dans le temps[2].

Ainsi, bien avant le XIXe siècle, le déterminisme prédominait déjà nettement dans la philosophie ; c'est précisément aux points culminants du travail spirituel qu'il a acquis une clarté et une force particulières, semblant plus accroître que diminuer l'énergie de la vie. Saint Paul était plus près du déterminisme que n'importe quel autre

1. Aristote ne fut pas le moins du monde indéterministe, mais il n'a pas encore énoncé le problème avec une pleine clarté, comme l'a montré R. Löning dans une étude très soignée (voir son ouvrage *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, 1903).

2. Entendue rigoureusement, cette liberté intelligible devrait condamner à l'inaction toute la vie temporelle et lui enlever toute possibilité d'avoir un mouvement propre.

penseur des débuts du christianisme, et, cependant, il pouvait à bon droit se vanter d'avoir plus travaillé que tous les autres; saint Augustin, lui aussi, était une nature continuellement active et possédant de hautes facultés d'organisation. Et dans les luttes du temps de la Réforme, la conviction que l'on avait de dépendre, dans ses actes et dans toute sa vie, complètement mais uniquement de Dieu et non de n'importe quelle puissance humaine, était la principale source d'une confiance solide et d'une inflexible force de volonté.

A tout cela vient s'ajouter la nouvelle phase du déterminisme au XIXe siècle. Tandis qu'il provenait auparavant de convictions religieuses ou spéculatives, c'est maintenant l'étude plus approfondie de l'expérience qui nous pousse vers lui des plus divers côtés et qui lui donne à la fois plus d'évidence et plus d'empire. Nous voyons le réseau de la causalité enserrer l'homme de plus en plus étroitement, et d'anciennes expériences, prenant une forme plus précise, exercent une action nouvelle et plus forte. Le fond de sa nature, l'homme le reçoit manifestement de ses ascendants ; quant à son développement ultérieur, il dépend du milieu social et de l'éducation ; lorsque l'homme s'éveille à la pleine conscience, il se trouve déjà achevé dans ce qu'il a d'essentiel, et c'est le destin, non pas sa propre volonté, qui l'a formé. La sociologie contemporaine montre que notre action est, jusque dans ses racines, soumise à l'influence de tout l'ensemble des circonstances extérieures; l'histoire nous apprend que nous sommes absolument les fils de notre époque, même là où nous nous mettons en contradiction avec elle. Quant à la psychologie moderne, elle nous fait voir de plus près toute la trame de la vie intérieure, elle nous montre que chaque acte isolé est relié à d'autres, conditionné par d'autres, déterminé par toute une série d'actes qui l'entourent, et elle n'admet nulle part un commencement absolu. Et cependant on

espère ainsi rendre pleine justice au côté moral de la vie. On cherche à démontrer que ce qui lui est nécessaire, par exemple la responsabilité, lui reste même après la suppression de la liberté; la tâche morale semble même gagner considérablement à ce fait que l'acte isolé est plus solidement encadré dans un ensemble de vie, lequel rentre à son tour dans un ensemble de rapports historico-sociaux. Car, si l'amélioration de ces rapports devient ainsi la tâche principale de l'action, celle-ci acquiert une base plus large et des points d'appui plus solides. En même temps, se développe plus fortement le sentiment d'une solidarité morale, et ce sentiment fait juger avec plus d'indulgence les imperfections de l'individu. C'est ainsi que la législation criminelle moderne présente notamment, sous l'influence du déterminisme, des tendances très marquées vers plus d'humanité. Lorsque tous les intérêts convergent ainsi vers un même but, quand une union plus étroite avec l'existence immédiate donne à cette idée séculaire une puissance d'action incomparablement plus forte, il semble que toute contradiction doive se taire et que la victoire définitive du déterminisme ne puisse plus faire aucun doute. En effet, bien loin que les déterministes se rencontrent uniquement dans les milieux scientifiques, une profession de foi déterministe fait partie, en Allemagne du moins, de l'équipement de tous ceux qui se sentent « à la hauteur de leur époque ». De cette hauteur, l'adepte de la sagesse moderne croit pouvoir dédaigner, comme des attardés, ceux qui font encore quelques réserves au sujet du déterminisme. Il y a cependant deux faits qui devraient inspirer un peu de circonspection : d'une part, il existe encore bon nombre de savants remarquables qui combattent le déterminisme, et leur nombre semble plutôt augmenter que diminuer[1]; d'autre part, le détermi-

1. Citons entre autres, parmi les œuvres parues au cours de ces dernières années : *Die Willensfreiheit und ihre Gegner*, de von Rohland (1905),

nisme est loin de jouir partout de la même faveur qu'en Allemagne. Il en est ainsi notamment en France où la « philosophie de la discontinuité » le rejette sciemment et énergiquement, où un Boutroux soutient même la « contingence » des lois de la nature [1], où un Bergson, dans un vivant tableau de la vie psychique, inclut la liberté comme essentielle. Cela ne témoigne-t-il pas que la question est bien loin d'être aussi définitivement tranchée qu'elle le paraît chez nous sous l'influence de tendances particulières à la vie allemande? [2]

b. — CRITIQUE DU DÉTERMINISME

Il y aurait impertinence, voire présomption, à vouloir traiter rapidement, incidemment, un problème si compliqué et qui divise tellement les époques ainsi que les esprits. Mais il faut bien, lorsqu'on s'occupe des grands courants de la pensée contemporaine, dire un mot des mouvements qui se manifestent dans la façon de traiter ce problème. Le déterminisme, tel qu'il se présente dans la vie d'aujourd'hui, nous paraît affecté d'un dogmatisme prononcé et traiter cet antique problème d'une manière beaucoup trop étroite, en se plaçant au point de vue spécial de l'époque. Un coup d'œil sur l'histoire ne donne nullement l'impression que le déterminisme soit à son adversaire ce que quelque chose de supérieur est par rapport à quelque chose d'inférieur, et qu'avec le progrès des lumières la résistance ait disparu

Freiheit und Notwendigkeit, de Froehlich (1908) et *Der freie Wille*, de Joël (1908).

1. E. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines* (trad. allem., 1907) ; voir aussi Boelitz, *Die Lehre vom Zufall bei EmileBoutroux* (1907).

2. Windelband (*Ueber Willensfreiheit*, 2e édit., 1905) a contribué beaucoup à élucider ce problème, en montrant la nécessité de distinguer entre les diverses formes « que l'on a coutume de réunir sans critique dans le mot *Willensfreiheit* liberté de la volonté) » (voir p. 222).

de plus en plus. Car la thèse déterministe se présentait nettement il y a déjà des milliers d'années; puis, des courants opposés n'ont cessé de se produire, et cela non seulement dans les bas-fonds de la vie moyenne, mais même aux points culminants du travail spirituel, et, ce qui est le plus grave, jusque chez les principaux déterministes eux-mêmes. Nulle part, peut-être, le déterminisme n'a été développé avec une pleine conséquence. Sans doute, les Stoïciens transforment l'univers en un ensemble de causes qui détermine complètement jusqu'à la destinée de l'homme, mais il dépend de la décision personnelle de ce dernier de reconnaître le cours de l'univers et de l'admettre dans sa conviction personnelle, ou bien de se laisser à contre-cœur entraîner par lui; or, la possibilité de cette décision, qui est le fond de la morale stoïcienne, est manifestement une atteinte au déterminisme. Saint Augustin n'est strictement déterministe que tant que l'idée théocentrique le possède complètement; dès qu'il envisage l'action humaine, et en particulier la vie pratique et religieuse, l'homme lui apparaît comme appelé à une collaboration autonome et à une décision personnelle. Luther a, lui aussi, considérablement atténué par la suite la rigueur primitive de son déterminisme. Spinoza, enfin, peut bien nous montrer l'homme comme faisant partie d'un enchaînement universel et sans lacune, mais il s'agit pour l'homme de reconnaître cet enchaînement; or, il résulte de là une complète transformation de la vie qui, d'un tissu d'illusions humaines, se tourne vers un règne de pure vérité. N'y a-t-il pas enfin, même dans la conception plus empirique du déterminisme qui est celle de notre époque, une grande différence, suivant que l'enchaînement agit sans que nous en ayons la moindre conscience, ou suivant que nous le comprenons et l'accueillons dans notre action? D'une manière générale, nous voyons que le fait d'un ordre causal ne s'impose pas immédiatement et que, selon qu'on

l'affirme ou qu'on le nie, la vie prend une forme radicalement différente. La décision de l'homme ne semble donc pas être absolument indifférente.

La position prise par Kant vis-à-vis de ce problème pourrait, elle aussi, constituer, pour les déterministes actuels, un avertissement d'avoir à être un peu plus circonspects. Eux aussi considèrent d'habitude Kant comme un grand penseur et son système comme l'œuvre philosophique la plus puissante des temps modernes. Or, la liberté est une des pierres angulaires de ce système, et l'écarter serait en détruire tout l'édifice[1]. Kant lui-même n'a-t-il pas appelé l'idéalité de l'espace et du temps et la réalité du concept de liberté les deux pivots sur lesquels tourne la critique de la raison, et l'idée de liberté n'est-elle pas présente, dès le début, dans sa théorie de la connaissance? Quelque critique que l'on puisse adresser à la façon particulière dont Kant a résolu le problème de la liberté, un fait qui donne pourtant à réfléchir est que ce grand philosophe a cru impossible de renoncer à la liberté.

Qu'est-ce donc qui, malgré toute accumulation d'arguments en apparence irréfutables, ne cesse de nous pousser au delà du déterminisme? C'est sans doute que, dans son développement logique, il détruirait tout ce qui est propre à la vie spirituelle de l'homme. Pour le déterminisme, l'âme humaine est, tout comme les choses extérieures, une grandeur donnée, et de leur rencontre naît, d'après lui, et avec une impérieuse nécessité, un certain résultat. Mais peut-on alors, au fond, parler encore d'action per-

1. Il suffit de lire ce que dit Kant dans la préface de la *Critique de la raison pratique* : « L'idée de liberté, en tant que la réalité en est démontrée par une loi apodictique de la raison pratique, constitue la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, et même d'un système de la raison spéculative » (V, 3, Hart.). Plus loin : « Mais l'idée de liberté est aussi, parmi toutes les idées de la raison spéculative, la seule dont nous connaissions a priori la possibilité, sans cependant la concevoir, parce qu'elle est la condition de la loi morale, laquelle nous est connue » (V, 4).

sonnelle et pouvons-nous alors nous sentir intérieurement responsables de nos actes? Si l'on maintient la thèse déterministe dans ses limites propres, sans la modifier ou la compléter, à son insu, par la conception traditionnelle de notre vie et de notre essence, alors il nous faudrait devenir simples spectateurs de ce qui se passe en nous, dans notre âme tout comme dans notre corps; ce que nous serons plus tard se trouve dessiné à l'avance en traits bien nets, nous jouons un rôle qui nous a été assigné, nous devons suivre docilement, esclaves de la destinée, la route qui nous a été tracée. Par là disparaîtrait tout présent véritable, car là où il n'y a pas d'appel à la décision personnelle, pas de délibération, pas d'action autonome, là où l'avenir sort du passé comme le fruit de la graine, il n'y a qu'une apparence de présent. En même temps, disparaissent aussi toute solidarité interne et toute unité dominante de la vie, car ces dernières ne sont pas transmissibles, elles ne peuvent sortir que d'une activité personnelle, autonome, et il faut qu'elles soient sans cesse créées de nouveau; aussi notre âme se tranforme-t-elle, dans la thèse déterministe, en une juxtaposition d'éléments isolés, qui peut, considérée du dehors, apparaître comme un ensemble, mais qui, en réalité, manque absolument de cohérence intérieure. Au total, le vice principal de cette conception, c'est qu'elle nie tout caractère autonome, et cette renonciation à une activité originelle, cet abandon total à une obscure destinée est, si l'on y réfléchit bien, quelque chose d'épouvantable, d'absolument intolérable. Ce qu'a d'effrayant cet enlacement de l'homme par une destinée toute puissante, inéluctable, qui ne le lâche jamais, ceux d'entre les Hindous dont l'esprit était plus profond l'ont particulièrement senti avec une émouvante puissance: aussi, s'affranchir de ce destin, de la roue du continuel recommencement de la vie, devint-il leur plus pressant souci, leur plus ardente espérance.

Mais, nous objectera-t-on, à quoi sert de se roidir contre une impitoyable nécessité? Abandon et résignation est la seule chose qui reste à l'homme et qui soit digne de lui. Sa nature ne lui est-elle pas, en réalité, transmise comme un héritage qu'il ne peut refuser, et celle-ci, unie à son entourage plus ou moins immédiat, n'a-t-elle pas fait de lui ce qu'il est aujourd'hui? Et n'est-ce pas la destinée qui le place, tout achevé, ici ou là, qui lui fait faire ceci ou cela? Enfin, l'action humaine n'a-t-elle pas besoin de motifs déterminés, et la vie ne se résoudrait-elle pas en un inextricable chaos si l'on pouvait arbitrairement choisir entre ces motifs, et si, absolument indépendant de tous ses actes antérieurs, l'homme de bien pouvait se décider au mal et le méchant au bien?

Certes, de pareilles vérités méritent une sérieuse considération; mais qu'elles épuisent la question, qu'elles mettent pleinement en valeur le caractère spécifique de l'homme, à savoir sa nature spirituelle, c'est ce que l'on ne peut guère affirmer. C'est un fait incontestable que l'homme, surtout avec sa pensée, ne demeure pas simplement, comme le fait l'animal, dans les enchaînements de l'existence, mais qu'il sort de ces enchaînements, qu'il peut se dresser en face d'eux et les embrasser d'un coup d'œil, dans leur ensemble. Sans cela, le problème de la vérité n'existerait pas, et le seul fait que ce problème se pose contient un notable développement de la vie. N'en est-il pas de même de l'action? Nous ne nous résumons pas en une juxtaposition d'impulsions isolées, nous nous élevons à une unité supérieure et nous acquérons ainsi une autonomie qui est un nouveau degré de la vie; de là nous pouvons dominer cette pluralité d'impulsions et juger chacune d'elles à sa juste valeur; cette valeur n'est pas simplement et définitivement donnée, elle ne reçoit sa forme que par cette unité, et toute transformation de cette dernière doit la modifier elle aussi. Que si l'on nous

demande comment cette autonomie, comment ce jaillissement de vie de l'esprit originelle est possible chez l'homme, comment il s'explique par l'ensemble de l'univers, nous avouerons franchement et loyalement notre impuissance à répondre à cette question. Mais dans quelle pauvreté tomberions-nous, si nous voulions nier tout ce qu'il nous est impossible d'expliquer? Nous voyons naître sans cesse autour de nous, avec une intarissable abondance, des êtres doués de conscience et de sentiment, des unités vivantes individuelles. Pouvons-nous expliquer cela, et si ce n'était pas un fait incontestable, ne pourrions-nous pas le repousser comme étant aussi impossible qu'un éveil d'autonomie? Car une unité vivante ne semble pouvoir se produire ni par une combinaison d'éléments inanimés ni par une division du vivant. Donc, il ne peut y avoir de nouvelles unités vivantes. Et cependant, elles surgissent sans relâche, il nous est impossible de les nier. Il nous faut alors, bon gré mal gré, subordonner à la réalité des choses nos conceptions du possible, au lieu de faire entrer de force cette réalité dans les cadres imaginés par notre entendement étroit et borné. Au fond, c'est dans l'intellectualisme que le déterminisme a ses plus fortes racines.

N'oublions pas de plus, dans cette question, la situation particulière et si compliquée de l'homme. Le fait d'appartenir d'une part à la nature et de former, d'autre part, le commencement d'un nouveau degré de réalité, d'un domaine de coïncidence avec soi-même, transforme la vie de l'homme en un problème pour la solution duquel il a absolument besoin de décision personnelle. Cela le place entre des impulsions opposées, et établit une différence irréductible entre les divers motifs. D'une part, l'existence naturelle ou même sociale avec son plaisir, de l'autre, l'ordre spirituel avec son moi nouveau et son infinité. Peut-on comparer directement, et juger en rappor-

tant l'un à l'autre, ce qu'une action produit de bonheur égoïste et ce qu'elle donne d'élévation à la nature humaine par l'accomplissement du devoir et par le développement de l'amour?[1]. Ce qui, ici, se trouve manifestement en question, ce ne sont pas des actes isolés, mais la tendance dominante de la vie; il s'agit moins de ce que nous faisons que de ce que nous sommes, ou plutôt de ce en quoi nous faisons consister notre essence. L'âme humaine ne constitue pas un simple théâtre sur lequel se rencontrent deux degrés de réalité; elle est appelée à une collaboration personnelle, et ce n'est que par une assimilation autonome que la vie de l'esprit peut parvenir ici à une pleine réalité. Ce qu'il y a en cela de décision ne s'accomplit pas dans un instant particulier, mais bien par toute notre vie qui veut être sans cesse affirmée et renforcée. La vie spirituelle, nous l'avons vu, ne demeure pas ce qu'elle est une fois pour toutes; il faut qu'elle surgisse continuellement à nouveau sous peine de décliner rapidement. Ainsi, notre vie reste toujours dans un état de conflit et ne devient jamais, considérée au point de vue spirituel, une paisible possession. Par là, l'action libre n'apparaît pas comme une affaire de l'instant pur et simple, et un revirement dans la conduite comme une irruption subite. Car, si certain qu'il soit que l'instant peut prendre une importance considérable, il ne peut le faire que dans un ensemble plus vaste, en tant que point culminant d'un effort général. La question vise donc en première ligne l'ensemble, la tendance dominante de la vie, et non des points isolés.

1. Aussi devons-nous repousser également la conception d'après laquelle les motifs seraient des grandeurs fixes et données qui, se rencontrant dans l'âme comme des poids sur le plateau d'une balance, détermineraient une décision. Toute action doit-elle donc nécessairement résulter de motifs donnés, et ne peut-il pas en apparaître de nouveaux lors d'une transformation intérieure de la vie? Et ne faut-il pas que les motifs reçoivent sans cesse de l'âme leur valeur?

Combien il y a dans notre vie collaboration de la liberté et du destin, combien l'une a besoin de l'autre, c'est ce que montre avec une évidence particulière la formation d'une individualité spirituelle. Celle-ci ne peut sortir d'une simple décision, c'est le destin qui marche ici en tête et qui nous indique la direction. Mais, pour que cette individualité soit de nature spirituelle, il faut que nous la conquérions, que nous la fassions entrer dans notre activité personnelle, que nous en éliminions tout élément étranger, que nous la reconnaissions comme point central. Il faut que nous commençions par dégager et par saisir le siège de notre force. La recherche de notre essence propre, de l'âme de notre âme, peut nous coûter de pénibles efforts, elle peut nous induire en de graves erreurs, et nous pouvons nous égarer bien loin, avant de parvenir à ce point. Et, lorsque nous l'avons trouvé, il faut encore des peines et du travail pour le fixer; ainsi, le cours de la vie transforme de plus en plus en une œuvre personnelle de l'homme ce qu'il a reçu du destin, ainsi notre vie s'élève de plus en plus à l'activité personnelle.

Il en est à peu près de même pour les peuples et pour les époques. Ce qu'il y a de donné n'est, considéré au point de vue spirituel, qu'une possibilité qui ne se réalise et ne prend forme concrète que par notre action personnelle. Nous pouvons nous laisser passivement entraîner par les impressions que nous recevons du monde qui nous entoure, mais nous pouvons aussi acquérir une indépendance vis-à-vis de ce dernier et lui arracher ainsi ce qu'il contient de spirituel. Bien loin que l'histoire, pour ce qui est de son contenu spirituel, s'édifie sur une base donnée et certaine, des doutes peuvent sans cesse surgir au sujet de son ensemble, et il faut sans cesse lui assurer une base, il faut sans cesse la systématiser en un ensemble.

Il résulte de telles convictions une image de la réalité essentiellement différente de celle qui domine le déterminisme. Tout autre devient surtout la conception de notre vie psychique. Pour le déterminisme, tout dans cette dernière semble se trouver sur une unique surface ou tout au moins sortir d'un fond donné, tandis que, en réalité, notre vie est loin d'être aussi simple et son contenu aussi homogène Il s'y croise des niveaux différents et des possibilités diverses, qui vont tantôt dans un sens tantôt dans l'autre. Que l'une d'elles arrive à prédominer dans le cours de la vie, et on la considérera facilement comme le tout de notre existence et de notre être. Mais il suffit que se présentent des tâches essentiellement nouvelles, que se produisent de grands ébranlements et bouleversements, pour que surgisse en nous quelque chose d'absolument nouveau, quelque chose d'inattendu, tandis que pâlit et s'efface ce qui existait auparavant en nous; il naît alors en nous une vie nouvelle, toutes les valeurs se transforment, et ce qui, jadis, occupait notre âme peut nous apparaître comme indiciblement mesquin et futile. Et tout cela ne se produit pas par une action mécanique exercée sur nous, mais par notre exercice et notre mouvement propres. On voit alors nettement que ce que nous prenions auparavant pour le tout n'était qu'une partie, une possibilité particulière, et que nous ne vivions qu'un fragment de notre essence. L'existence sociale et l'instinct de conservation poussent l'homme à se fixer dans cette particularité : ici, l'homme n'est considéré que comme exerçant une fonction spéciale dans laquelle doit se résumer toute son activité, et on lui fait grief de tout ce qui sort de la ligne qui lui est ainsi tracée. Mais celui qui se résigne à un tel rétrécissement, celui qui ne garde pas à sa vie une plus grande ampleur et des possibilités ouvertes, celui-là la voit fatalement s'engourdir et s'ossifier, il est plus agi qu'il n'agit, et

il chemine réellement sur cette route invariablement tracée en laquelle le déterminisme voudrait transformer notre vie à tous. Ce qu'ont de salutaire la douleur et toutes les grandes commotions, c'est précisément qu'elles peuvent arracher l'homme à cet engourdissement et lui ouvrir de nouvelles sources de vie. Et, ici, l'art a aussi à jouer un rôle éminent, en opposant aux barrières habituelles de la vie un cercle plus vaste de possibilités, et en contribuant ainsi à rendre l'âme plus indépendante des situations existantes. Le point décisif est toujours de savoir si notre vie se compose de données achevées ou si elle est encore en plein mouvement.

Ce qui s'applique à l'individu s'applique aussi à l'ensemble de l'humanité. De même que l'individu est enfermé dans la particularité de sa fonction et de sa destinée, de même la mentalité ordinaire voudrait enfermer l'humanité dans une espèce particulière de civilisation. Mais cela amène un rétrécissement et un engourdissement de la vie. L'humanité n'aurait alors qu'à suivre une voie qui lui a été assignée, et elle deviendrait un simple moyen en vue d'un résultat quelconque; celui qui se sent au point culminant d'une pareille civilisation peut se croire capable de démontrer d'une manière absolument certaine comment tout est arrivé et devait arriver ainsi, et l'ensemble de l'histoire se présente à lui comme un enchaînement nécessaire. Mais les civilisations, elles aussi, déclinent et vieillissent; il serait fâcheux que l'humanité, dans son rapport avec l'univers, n'eût pas en elle d'autres possibilités que celles par lesquelles elle a déjà passé, d'autres possibilités qu'elle pût saisir et développer. Or, ces possibilités nouvelles peuvent-elles être dérivées des anciennes? L'antiquité grecque pouvait-elle prévoir le moins du monde la forme nouvelle que donneraient à la vie le christianisme et la venue de peuples nouveaux? Le moyen âge pouvait-il s'attendre à l'évolu-

tion accomplie par les temps modernes? Et si nous constatons maintenant les limites intérieures de la civilisation moderne, si nous la ressentons de plus en plus vivement comme vieillie, qu'est-ce donc qui nous fait persévérer joyeusement dans l'effort et dans l'action, sinon l'espérance que l'humanité, dans les voies qu'elle a suivies jusqu'ici, n'a pas encore fini sa vie, et que d'autres possibilités s'ouvrent encore devant elle? Mais ces possibilités ne peuvent guère devenir réalité vivante sans notre activité personnelle; nous ne pouvons rester ici simples spectateurs, il faut que nous devenions collaborateurs.

Une telle façon de penser, avec l'élargissement et la plus grande intensité de vie qu'elle donne à l'image de la réalité, ne pourrait-elle pas s'appliquer aussi à l'ensemble de l'univers? Les modernes ne sont que trop enclins à considérer le monde, tel qu'il nous entoure actuellement, comme l'unique possibilité existante, comme l'expression de toute réalité. Ce monde ne serait-il pas un monde d'une espèce particulière, à côté duquel il peut, il doit même en exister d'autres? On peut en trouver un indice dans les multiples imperfections, complications et contradictions de notre monde, dans ce mélange de raison et de déraison qu'il nous présente. En se plaçant à ce point de vue, on ne peut juger que comme un dogmatisme rigide et opprimant le fait de lier au « donné » toute création d'une réalité. Ce « donné » est un concept désastreux et déroutant, car il pose comme un axiome une thèse des plus problématiques, il nie toute autonomie et son caractère originel. Notre mentalité craintive sent à peine combien la complète soumission au donné rabaisse l'énergie spirituelle. « L'esprit mange à tous les rateliers et s'asservit au donné »(J. Burckhardt).

Comment se présente, d'après nos convictions, le problème de la liberté et de la nécessité dans notre action, c'est ce que nous ne pouvons traiter ici, car il faut nous

borner, mais nous espérons pouvoir le faire bientôt dans une étude consacrée au fondement de l'éthique. Ici, il s'agissait uniquement de montrer que le déterminisme repose sur des postulats de la réalité bien définis, et qu'il perd son caractère axiomatique dès qu'on reconnaît ce fait. Il considère le monde comme donné et clos, et l'homme comme un simple fragment de ce monde; s'il a raison en cela, c'est une folie à peine compréhensible que de vouloir douter de sa vérité; mais si le monde est en pleine évolution, et si nous pouvons nous-mêmes participer à cette évolution créatrice, il ne faut pas regarder de prime abord comme ayant perdu l'esprit ceux qui essaient de suivre d'autres voies. Il est vrai que, en mettant les choses au pis, ceux-ci pourraient se consoler en songeant qu'ils se rencontrent ainsi avec un Platon et un Kant.

Nous n'entendons nullement méconnaître par là tout ce que le déterminisme moderne a fait pour l'élucidation du problème de la liberté; il l'a essentiellement approfondi et en a rendu absolument impossible l'affirmation naïve. Il est évident qu'il règne dans notre vie beaucoup de nécessité, et que c'est en bonne partie la fatalité qui la prépare; reste à savoir seulement si tout est là, si la liberté ne conserve pas aussi quelques droits, et si ce n'est pas précisément le conflit de liberté et de nécessité qui donne à notre vie son caractère *sui generis*, si ce n'est pas ce conflit qui, seul, rend possible la vie dans toute la force du mot. Nous sommes de l'avis de Schelling quand il dit : « Sans la contradiction de nécessité et de liberté, non seulement la philosophie, mais toute volonté supérieure de l'esprit s'abîmerait dans la mort. »

E. — QUESTIONS DERNIÈRES

1. — LA VALEUR DE LA VIE

a. — INTRODUCTION

Il est impossible d'apprécier la valeur de la vie d'après le sentiment individuel avec sa contingence et ses fluctuations; si la question de l'optimisme et du pessimisme[1] n'a pas d'autre sens, elle est à écarter de prime abord. Mais il est impossible de s'abstenir de tout jugement sur la vie, quand ce ne serait que parce que cette dernière s'impose à nous avec une irrésistible réalité, et surtout parce qu'elle

1. Les mots d'*optimisme* et de *pessimisme* sont d'origine relativement récente ; le premier a été employé tout d'abord pour désigner la théorie leibnizienne du meilleur des mondes. Brucker (IV, 2, p. 385) note à ce propos : « Non tacendum vero, ipsos Jesuitas Trivaltinos, magnos cetera Leibnizii admiratores, cum recensione Theodiceae facta sententiam dicerent (en février 1737, ajoute une note, art. 1), laudata ingenti lectionis et judicii copia, et tractationis ordine, accuratione et concinnitate systematica, fateri tamen, multos errores philosophum summum admisisse, maxime vero optimi mundi assertionem (optimismum vocant) non nisi larvatum materialismum et spiritualem Spinozismum involvere » ; voir aussi p. 415. Voltaire surtout a contribué à répandre ce mot par son *Candide ou l'optimisme.* — Quant au terme de *pessimisme*, il nous fait ordinairement penser d'abord à Schopenhauer, mais celui-ci n'emploie le mot que très rarement ; Caldwell, dans son excellent ouvrage sur Schopenhauer, remarque à ce sujet (p. 522) : « He rarely uses the word pessimism — perhaps three or four times at all — and that only about the philosophy of others, and generally in the adjective form as opposed to an optimistic view of things ».

exige de notre part une décision, et que celle-ci peut être de nature diamétralement opposée. Car nous pouvons ou bien nous abandonner joyeusement au courant de la vie et le fortifier de toute notre force, ou bien lui résister et chercher à l'arrêter en nous. De grandes évolutions historiques nous montrent nettement ces deux tendances. La civilisation hindoue, à son point culminant, était animée de cette conviction que la vie, avec ses soucis, ses peines et ses misères sans fin, est surtout une souffrance, et que l'effort pour s'en affranchir, ou tout au moins pour l'affaiblir, constitue la somme de toute sagesse. Dans notre civilisation occidentale, nous trouvons tout le contraire de cette négation de la vie : cette dernière apparaît ici comme un bien précieux que l'on s'attache à conserver et à accroître ; aussi les penseurs s'efforcent-ils de donner un fondement à cette affirmation de la vie et de démontrer la valeur de la réalité. Le mouvement historique qui a lieu en ce sens se divise en trois phases principales. Les penseurs grecs cherchaient à s'élever au-dessus des obscurités et des contradictions du monde en présentant celui-ci comme une œuvre d'art achevée, comme une harmonie universelle ; les penseurs chrétiens qui s'occupèrent de ce problème, par exemple saint Augustin, voyaient dans la réalité un ordre moral où se conciliait pleinement l'opposition de justice et d'amour ; pour les penseurs modernes enfin, le monde devint un impétueux courant de vie, un incessant accroissement de force ; et ce qui apparaissait d'abord comme des perturbations ou des contradictions semblait se justifier, lui aussi, en tant que stimulant et impulsion à ce mouvement.

Ces tentatives des penseurs ont été souvent l'objet de rudes attaques, voire de railleries malveillantes ; elles pourraient mériter ce traitement si elles n'étaient que le produit d'un jeu de l'esprit, s'il n'y avait pas derrière elles de plus profonds mouvements. Or, tel était le cas en

réalité. Car ces tentatives de justification de la vie avaient leurs racines dans une forme réellement prise par la vie, dans une concentration sur soi-même qui séparait du reste de l'existence un noyau en partant duquel elle cherchait à développer l'ensemble. C'est ainsi que les tentatives grecques de représenter le monde comme une œuvre d'art n'auraient eu ni goût ni saveur, si elles n'avaient pas été soutenues et mues par cette grandiose forme artistique et plastique de la vie et de toute la réalité, que nous admirons chez les Grecs; cette activité artistique puissante et joyeuse était ce qui armait le monde grec contre la déraison de l'existence, déraison qu'il n'estimait nullement au-dessous de sa valeur, et ce qui lui donnait l'assurance de pouvoir lutter contre l'obscurité et contre la souffrance. La vie se divisait ainsi en un degré supérieur et en un degré inférieur, en beauté et en difformité; quant à l'homme, il pouvait se mettre du côté de ce qui était supérieur et contribuer à le réaliser dans son domaine. Il en fut absolument de même dans le christianisme. Certes, l'existence du mal était, ici, loin d'être méconnue, mais la conscience d'être un membre indispensable d'un ordre moral dominant le monde, cette conscience conférait à l'homme de la grandeur et de l'assurance, lui donnait beaucoup à faire, le fortifiait, le mettait à même d'entreprendre avec confiance la lutte contre l'envahissement de la déraison. Qu'il en soit de même dans les temps modernes, que derrière la foi en la puissance de l'évolution se trouvent une véritable élévation de la vie et un travail incessant en vue d'améliorer l'existence humaine, c'est ce que nous voyons tous nettement; si l'on n'avait pas constaté ce progrès, la foi en l'évolution ne se serait pas aussi fortement emparée des esprits.

Ce furent donc, d'une manière générale, des types de vie particuliers, ce furent des concentrations de la vie en

elle-même, des synthèses réelles et non pas de purs épluchages de concepts, des synthèses réelles, des énergies vitales, qui donnèrent à l'homme la conviction d'être uni aux bases mêmes de la réalité et d'y puiser sa force, qui le firent passer d'un état de pure passivité à un état d'activité, et qui le remplirent d'une joyeuse confiance. Il n'en résulta nullement une disparition de la déraison, celle-ci sembla au contraire avoir augmenté. Mais l'homme ne se trouvait plus isolé sans défense devant elle, il pouvait collaborer à l'édification de la réalité, sa vie avait pris à la fois un sens et une valeur. Celui qui a ces choses présentes à l'esprit se gardera bien de déprécier ces tentatives des penseurs, quelque insuffisante que leur argumentation puisse lui paraître dans le détail. Ce n'est jamais dans des arguments que la vie a puisé sa force.

b. — LA COMPLICATION DE L'ÉPOQUE PRÉSENTE.

Aujourd'hui, il en est pour nous de ce problème comme de tant d'autres; nous croyions posséder une certitude, et nous sommes de nouveau réduits à chercher à tâtons. Toutes ces concentrations de vie ont été gravement ébranlées dans leur existence et dans leur domination : il en est manifestement ainsi pour les concentrations artistique et éthique, et l'idée de progrès elle-même a perdu la puissance magique qu'elle avait autrefois; nous ne savons pas bien où nous mène le progrès ni à qui il profite, et sa réalité même chancelle fortement lorsqu'il s'agit des questions véritablement vitales; une phraséologie creuse masque souvent ici le fond de la thèse et rabaisse tout l'ensemble à un niveau inférieur. Si donc la vie actuelle manque d'une systématisation solide et d'un but dominant, elle n'a pas non plus la force de résister à l'afflux

de la réalité, de la maîtriser intérieurement et de trouver, dans cette transformation de l'existence en activité, le sentiment d'une grandeur. Ce manque doit être d'autant plus sensible que le mouvement des temps modernes accroît précisément le monde extérieur dans d'énormes proportions, nous le fait apparaître incomparablement plus grand et le fait fondre sur nous plus impétueusement que jamais. De plus en plus vaincus par le monde, réduits à n'en être plus qu'un simple appendice, nous succombons, malgré toute l'extension de la vie, à une faiblesse intérieure et au découragement; de plus en plus se propage un penchant à voir surtout, dans nos diverses expériences, ce qui rapetisse l'homme, ce qui le dépouille de toute originalité; il semble, d'une manière générale, qu'une destinée s'accomplisse en nous, au lieu que ce soit nous qui, maîtres des choses, puissions développer un rapport intérieur entre nous et la réalité. C'est moins l'accroissement du monde extérieur que le manque de quelque chose à lui opposer qui déprime notre énergie et qui nous fait apercevoir, dans le contenu de la réalité, surtout la négation.

Il en est ainsi tout d'abord dans notre rapport avec la nature. Ce qui nous saute aux yeux, c'est avant tout son immensité, son infinité dans l'espace et dans le temps, dans le grand et dans le petit. Cette idée d'infinité a été joyeusement accueillie par des époques antérieures, qu'elle a intérieurement élevées, car elle était pour elles l'expression de l'infinie plénitude de vie de la réalité[1]; elles voyaient aussi un privilège spécial à l'homme dans ce fait que sa pensée l'élevait, au delà de toute limitation, jusqu'à l'infini et à l'éternel et l'y faisait participer. Mais,

1. La période classique de l'antiquité répugne à l'infini, car celui-ci est pour elle quelque chose d'illimité, et qui ne peut par conséquent prendre aucune forme artistique; c'est Plotin qui, le premier, a attribué à ce concept une valeur positive.

aujourd'hui, nous pensons moins à la présence intérieure de l'infini qu'à son étendue dans le temps et dans l'espace, telle qu'elle nous entoure, réduisant à une extrême petitesse toute notre existence qui semble ainsi devenir parfaitement indifférente. Car que signifie, nous dit-on, tout ce qui se passe sur ce globe exigu, comparé à l'immense multitude de mondes que nous fait apercevoir la science moderne? La grandeur extérieure sert ici de mesure, et elle est la seule mesure que nous connaissions. — De plus, la nature nous reste intérieurement étrangère et fermée, et, à mesure que la science gagne du terrain sur elle, elle semble, pour ce qui est de son essence, reculer de plus en plus loin de nous. Car il nous manque un rapport interne avec elle, ce rapport que donnait à des époques antérieures une conviction religieuse ou artistique. Nous sommes imbus de l'idée de la limitation de l'homme, nous semblons appartenir à un cercle particulier que nous ne pouvons franchir en aucune façon. Une fois que nous sommes ainsi séparés des vastes ensembles, toute tentative d'expliquer et de comprendre la nature et son action créatrice devient une entreprise présomptueuse, un anthropomorphisme fantaisiste. Elle demeure pour nous un profond mystère, une énigme absolument insoluble. Elle engendre une immense multitude de créations que nous ne pouvons nous représenter que par l'analogie d'une action en vue d'une fin; mais, lorsqu'on veut parler des fins de la nature, celles-ci semblent se contredire et s'exclure mutuellement. Car, si la nature prépare avec une admirable sollicitude une espèce d'êtres, elle en prépare, avec la même sollicitude, une autre capable de détruire la première; elle semble donc nier ici ce qu'elle affirme là, elle excite les unes contre les autres ses propres créatures et les pousse à l'inexorable lutte pour l'existence. C'est en masse qu'elle crée, et souvent par de pénibles détours, des individus,

mais c'est en masse aussi qu'elle les sacrifie. On ne peut méconnaître, au milieu de cette lutte, une tendance ascendante de la vie : la structure des organismes devient de plus en plus compliquée, la différenciation des parties de plus en plus soignée, l'activité psychique augmente sans cesse d'intensité. Mais, dans le domaine propre de la nature, nous ne voyons pas qu'il résulte de ce progrès un véritable gain. Car, si les êtres du degré supérieur ne s'élèvent pas au delà de la conservation de la vie dans la lutte pour l'existence, ils ne font en somme qu'atteindre, d'une façon infiniment moins simple, le même but que ceux du degré inférieur; n'est-ce pas là plutôt un recul qu'un progrès? La violente poussée vers la vie et le vide complet de la vie péniblement conquise constituent la plus frappante contradiction. Les individus se cramponnent avidement à l'existence, ils mettent en œuvre, pour la conserver, toute leur force et toute leur passion. Mais que donne cette existence aux êtres vivants eux-mêmes, qu'y gagnent-ils, quel sens a toute cette agitation? Nous ne trouvons pas de réponse à cela, et, parce que nous n'en trouvons pas, nous nous sentons déconcertés et abattus dès que nous adressons la question à l'ensemble [1]. Une raison nous semble bien agir dans tout cela, mais elle semble entravée et liée, elle semble même se contrarier continuellement elle-même, elle semble s'étaler en surface sans pouvoir se concentrer intérieurement. Enfin, la théorie évolutionniste montre que nous sommes enchaînés à tout ce mécanisme obscur beaucoup plus étroitement que ne se le figuraient les époques antérieures, et les fils se resserrent de plus en plus entre nous et ce qui se trouve au-dessous de nous; non seulement physiquement, mais psychiquement, nous semblons être dominés par les mêmes forces qui déterminent la vie

1. Lorsqu'on considère l'ensemble, la parole d'Aristote s'impose à l'esprit : ἡ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία (463 b, 14).

dans ce domaine inférieur au nôtre; ainsi, l'obscurité du monde devient aussi une obscurité pour notre propre vie, une nécessité nous pousse et nous fait agir, mais jusqu'à quel point cette nécessité est au service d'une raison, c'est ce que l'on ne peut discerner.

Certes, l'homme peut passer de la nature à la civilisation, il peut s'édifier un empire à lui, dans lequel il se préparera à lui-même une grandeur et à sa vie une valeur. Mais, ici encore, quiconque envisage la question dans son ensemble, verra plus de complications que de gain véritable. Que la civilisation ne donne pas immédiatement satisfaction et bonheur à l'individu, c'est ce dont nous ne doutons plus aujourd'hui; il faut donc qu'elle lui apporte quelque chose de supérieur au bonheur; mais qu'est ce « quelque chose », c'est ce que nous ignorons. Sans doute, notre pouvoir sur ce qui nous entoure va sans cesse croissant; sans doute, nous améliorons continuellement les conditions de notre existence, nous luttons victorieusement contre la douleur et contre la misère, les jouissances s'offrent à nous en abondance, notre vie même augmente de durée. Mais tout cela ne suffit pas pour donner à notre vie, dans son ensemble, un contenu et un sens; or, un être pensant et capable d'une vue d'ensemble ne peut s'abstenir de poser la question du contenu et du sens de la vie. Il manque à notre civilisation, malgré toute la grandeur de son œuvre, cette concentration de la vie en elle-même qui, nous l'avons vu, donnait à l'homme un solide appui et la conscience d'un rapport intérieur avec l'ensemble de la réalité, et faisait de la vie une tâche grandiose et riche en perspectives. Mais, par là, nous est enlevée la possibilité de nous élever, pour lutter énergiquement contre elles, au-dessus des complications inhérentes à toute civilisation et particulièrement nombreuses dans notre civilisation moderne. Il se forme de vastes complexus, les forces s'unissent et se

mêlent, et, par cette union, le travail s'affranchit de la contingence des purs individus et acquiert une autonomie grâce à laquelle il peut suivre des voies à lui et célébrer d'éclatants triomphes. Mais, en même temps, l'individu tombe de plus en plus au rang d'un simple moyen et instrument, et, à mesure qu'il déchoit ainsi, l'ensemble de la civilisation devient étranger à son âme et il est de moins en moins capable d'affirmer, en travaillant pour elle, un moi spirituel. Ainsi, une indifférence intérieure peut s'unir à une intense activité extérieure, à une éperdue précipitation de la vie, et la vie peut manquer de toute force et joie véritables. N'est-elle pas, en effet, décomposée tout entière en phénomènes isolés et ne devient-elle pas presque étrangère à elle-même? Il est presque inévitable aussi que, là où la civilisation manque d'une âme qui la domine et la dirige, ce qu'il y a de mesquinement humain dans toute son évolution ne se développe particulièrement et ne soit ressenti très vivement : la combinaison de tout effort avec des buts mesquinement humains, l'universel mensonge de notre action, dans laquelle, tout en annonçant des buts élevés, nous ne poursuivons guère que notre propre intérêt, la vanité qui profite de tout succès pour faire l'éloge du moi, tout cela n'a qu'à être considéré dans son ensemble pour qu'à la vue de cet ensemble nous soyons pris d'une profonde tristesse; nous avons le sentiment d'être, ici, en face de puissances auxquelles nous n'avons pas le droit de laisser le champ libre et contre lesquelles nous sommes pourtant incapables de lutter. L'idée même du progrès, qui semblait pendant quelque temps nous offrir un appui, perd de plus en plus de sa force dans ces problèmes; car il est manifeste que le progrès ne s'étend pas à ces situations élémentaires; ici, des passions et des instincts naturels semblent fixer à tout effort vers le mieux une limite que nous ne pouvons cependant cesser de ressentir pénible-

ment. On ne peut donc pas dire que la civilisation donne à la vie de l'homme moderne une valeur et un sens suffisants et que, en travaillant pour la civilisation, il s'élève sûrement au-dessus des doutes et des misères de l'existence.

La civilisation ne constitue pas la limite extrême de l'effort humain. L'homme peut, par un essor hardi, s'élever au-dessus du domaine tout entier de la civilisation, il peut se placer dans sa propre intériorité, il peut, en développant une personnalité qui embrasse l'univers, devenir supérieur à tout ce désordre et à toute cette apparence, il peut chercher en partant de là un rapport immédiat avec la réalité. C'est ce que les Stoïciens furent les premiers à tenter sciemment; c'est d'eux que vient cette façon de penser qui, comme un type permanent, traverse toute l'histoire et a si fortement agi sur les esprits à l'époque de l'*Aufklärung*. La religion procède autrement : c'est en développant un rapport direct avec Dieu qu'elle cherche à élever l'homme au-dessus de toutes les complications de l'existence immédiate. Nous ne voulons pas discuter ici si les moyens qu'elle recommande pour arriver à ce but, à savoir que l'homme se détache du monde pour se retirer dans son âme, n'ont pas, avec leur division de l'existence, leurs dangers et leurs limites; nous demandons seulement s'il nous est possible aujourd'hui d'entrer dans cette voie. Ce détachement du monde visible et de la sphère humaine exige, s'il ne veut tomber dans le vide, la possession certaine d'un monde intérieur, et cette possession ne peut sortir que d'un rapport direct avec une puissance supérieure, que celle-ci soit divinité ou raison universelle. Mais, pour l'homme moderne, la réalité d'une telle puissance est devenue incertaine. Aussi un monde intérieur autonome n'a-t-il pas chez lui de base solide, et il perd ainsi la possibilité de conquérir une autonomie vis-à-vis du monde visible et des impulsions humaines. Le sentiment que la personnalité a de

sa grandeur devient, avec la disparition de cette base, une vaniteuse présomption, une phrase vide de sens; car, si l'homme ne possède pas une intériorité indépendante, que peut-il opposer au monde qui l'étreint avec une force irrésistible? Bien plus, le caractère particulier de la civilisation moderne accroît encore le sentiment de notre dépendance, l'homme étant, dans son travail, de plus en plus lié à son entourage, de plus en plus enrégimenté. Or, là où le pouvoir de l'individu apparaît comme médiocre et comme étroitement limité, l'instinct d'initiative personnelle doit aussi s'affaiblir; joignez à cela que, dans notre état d'atonie psychique, nous nous croyons souvent plus dépendants encore que nous ne le sommes réellement, nous avons une tendance à rechercher en tout l'appui et l'approbation des autres, et, seule, cette approbation nous donne un sentiment d'assurance; nous fondons aussi de grandes espérances sur le pouvoir d'institutions communes, alors que le point capital réside dans l'intention de l'individu; bref, nous déprimons, sans nécessité impérieuse, l'énergie de la vie. Peut-on, lorsque prédomine un tel état d'esprit, attendre grand'chose d'un appel à l'autonomie[1]?

L'aspect de l'ensemble est donc peu satisfaisant. Un

1. Ce manque de confiance en soi, qui nous fait mettre en autrui notre espoir et notre attente, est parfaitement décrit dans un article du *Spectator* sur le *Pessimisme anglais* (11 août 1906); il y est dit, p. 190 : « If we were to suggest the spirit which, when we try to correct our pessimism, would be most efficacious; it would be an increase in individual self-reliance. We are not beaten in public affairs as we imagine we are, and there is no necessity in carrying out our works of philanthropy for relying so entirely upon associations. We establish far too many societies. Everybody seems to feel that before he can do anything he needs the protection of a crowd. He cannot even denounce or defend motor-cars unless hundreds will join him to protect him from the consequences of thinking independently. The result is that every one who wants to do something good devotes to it some fraction of his mind, some little chip of his energy, and that the strength which we would derive from the strong will of a leader is seldom or never present. We develop some new and small group, not a Loyola or a Wesley. This, always the danger of democracy, is the danger also of the mental process of our time, and deprives us first and foremost of all help from individual genius. »

impénétrable domaine de la nature nous entoure et nous domine, un autre, celui de la civilisation, cherche à s'élever au-dessus du premier, mais, tombant dans l'opposition de travail sans âme et de subjectivité purement humaine, il ne peut satisfaire nos aspirations vers le bonheur; nous voudrions, en tendant davantage nos forces spirituelles, nous élever au-dessus de cette opposition et nous donner dans notre essence propre une base solide, mais ce désir reste impuissant et nos tentatives de délivrance ne nous font ressentir que plus vivement notre sujétion. Notre travail, avec ses indicibles peines, ne se transforme pas pour nous en un gain et semble même dépourvu de tout sens; ce qui, dans l'expérience de la vie, nous cause la plus pénible émotion, la dépendance où ce qui est intérieurement supérieur se trouve par rapport à ce qui lui est inférieur, semble nous être imposé par la forme d'ensemble prise par notre existence. Car il existe sans doute dans cette dernière une force ascendante, la vie marche de l'avant et de nouvelles perspectives s'ouvrent devant elle. Mais ce qu'il y a en elle de nouveau et d'ascendant ne parvient pas à l'autonomie, il reste lié à ce qu'il veut dépasser, et même il se trouve souvent retenu et paralysé dans son action par ce qu'il veut dépasser. Faut-il s'étonner que, en constatant cette situation, et surtout si elles la considèrent comme immuable, les âmes profondes perdent toute joie de vivre et qu'un sombre pessimisme les gagne de plus en plus? On parle beaucoup aujourd'hui d'affirmation de la vie, on entonne de véritables hymnes à la vie, mais cela fait partie des nombreuses pièces d'apparat, intérieurement creuses, de la surface de notre époque; c'est une affirmation artificielle qui, au fond, demeure étrangère à l'âme, c'est comme une ivresse destinée à nous faire oublier un moment une existence peu satisfaisante. Un tel être imaginaire ne peut guère lutter contre le pessimisme.

Mais toute étude approfondie du pessimisme montre

qu'il renferme une contradiction, et qu'on ne peut, par conséquent, s'y tenir d'une manière définitive. Il ne peut se produire de véritable douleur que là où il y a à perdre quelque chose de précieux ; si tout était vain et indifférent, le refus ou la perte ne pourraient en aucune façon nous émouvoir. La fin de l'antiquité et, avec elle, le christianisme primitif soutenaient cette théorie que le mal n'est pas une réalité substantielle, mais seulement la privation d'un bien, de même que, par exemple, celui-là seul peut devenir aveugle à qui la nature a donné la vue ; et ils puisaient dans cette idée la conviction d'une prépondérance certaine du bien[1]. Certes, la difficulté ne se laisse pas esquiver aussi facilement ; et le mal est sans doute quelque chose de plus qu'une simple privation. Mais il est exact qu'on ne peut s'imaginer que nous sentions le mal, et surtout que nous le sentions fortement, s'il n'a pas un contre-poids quelconque. « Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? », dit avec raison Pascal ; les hommes, par exemple, se lamenteraient-ils continuellement sur la fragilité des choses et sur la fuite rapide de la vie, s'ils étaient de ces insectes qui ne vivent qu'un jour, si en eux n'agissait pas quelque chose qui réclame une éternelle durée?

Ainsi, au milieu de toutes les misères de l'époque, le profond sentiment que nous avons de ces misères est un irrécusable témoignage que l'homme ne se réduit pas tout entier à cette situation et qu'il existe dans son être quelque chose qui y résiste. Pourrions-nous aspirer si ardemment à nous affranchir du pur mécanisme de la civilisation, s'il n'y avait pas en nous quelque chose qui lui fût supérieur? L'absence, dans la civilisation, de cohérence interne et de pure objectivité nous serait-elle aussi pénible,

1. Cette théorie a été particulièrement soutenue par saint Augustin, notamment dans l'*Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate.* D'après lui, le mal n'est pas « causa efficiens » mais seulement « causa deficiens. »

si notre nature ne les réclamait pas? La profonde obscurité du monde pourrait-elle devenir une gêne pour notre vie, si nous ne devions pas nécessairement rechercher un rapport intérieur quelconque avec ce monde? Sans doute, tout cela ne nous fournit pas grand'chose de directement positif, mais il nous donne en tout cas la conviction qu'une négation pure et simple, bien loin d'épuiser la question, laisse subsister plus d'un problème.

Mais nous pouvons faire un pas de plus si nous considérons l'ensemble de la vie actuelle. Elle non plus, telle qu'elle existe, ne se réduit pas à l'image que s'en fait une mentalité subjuguée par l'immense extension de la vie moderne; il y a déjà, rien que dans ce que nous possédons, dans ce que nous n'avons pas à conquérir, plus de choses que n'en voit et n'en apprécie cette mentalité. Une vie sortant d'une personnalité qui embrasse le monde est pour nous plus qu'un innocent et impuissant désir; sans doute, nous ne pouvons l'atteindre d'emblée, mais nous faisons tous nos efforts pour y parvenir, nous recherchons tout ce qui pourrait seconder cet effort, nous voudrions, en particulier, rapprocher davantage de nous les grandes personnalités que nous présente l'histoire, afin de rattacher à ces dernières notre propre vie; si imparfait et inachevé que cela soit, un mouvement vers ce but est indubitablement en train de s'accomplir.

Plus nettes encore sont les limites de la conception pessimiste relativement à la civilisation. Il n'est pas exact que nous ne soyons réunis actuellement que par le mécanisme du travail, que nous ne soyons que des rouages de cette machine; nous possédons aussi, au milieu de toutes les controverses, un monde d'idées commun — sans lequel d'ailleurs il serait impossible de discuter, — nous sommes entourés d'une atmosphère commune de valeurs et de contenus spirituels; nous voyons, en y regardant de plus près, une élévation et un perfectionnement intérieurs de

l'homme par la civilisation ; nous nous convainquons que dans cette dernière, surgit un nouveau degré de réalité, que le monde, de simple juxtaposition et opposition qu'il était, devient ici cohérence interne, et que ce qui se passe ici est de beaucoup supérieur à toute fin purement humaine. C'est ainsi qu'il est impossible de comprendre l'œuvre de notre époque en partant du moi mesquin de l'homme. Les puissants progrès de la science et l'infatigable activité de l'art ne sont compréhensibles que comme le résultat de nécessités internes qui, s'emparant de l'homme, le poussent à l'action créatrice ; tout ce qui peut se mêler de mesquinement humain à cette action ne lui enlève rien de sa supériorité. Il en est de même dans la vie pratique de notre temps. Une époque qui dépasse de beaucoup en humanité toutes celles qui l'ont précédée, qui reconnaît avec empressement le droit de tout individu à développer ses forces spirituelles et à participer aux biens de la vie, qui accorde à l'idée sociale tant de puissance sur les esprits, n'est pas complètement, ni même passagèrement, dominée par le pur égoïsme. Nous n'en voyons pas nettement la grandeur, parce que nous n'en réunissons pas assez fortement en un ensemble les diverses manifestations, mais cette grandeur existe, et nous ne pouvons manquer de l'apercevoir dès que, à travers la surface trouble de la vie journalière, apparaissent les lignes fondamentales et directrices.

Mais le fait de reconnaître que dans l'humanité surgit un monde de l'esprit transforme aussi l'aspect total de l'univers et notre tâche vis-à-vis de lui. La nature ne constitue plus alors l'ensemble de la réalité ; celle-ci acquiert une plus grande profondeur. Car il ne peut y avoir de doute que, si ce mouvement vers l'intériorité existe, l'ensemble doit être, dans son son fond, quelque chose de plus que ce qu'il apparaît au premier coup d'œil. L'évolution aussi prend un aspect différent, quand la vie

de l'esprit n'est pas considérée comme un produit de la pure nature, mais comme ne pouvant sortir de la nature que parce que celle-ci a derrière elle une réalité plus profonde; alors, une union plus étroite de l'homme avec la nature rabaissera moins l'homme qu'elle n'élèvera la nature. Une telle modification de la conception fondamentale doit aussi imposer au travail de nouvelles tâches. Si l'homme, avec sa spiritualité, n'est pas un être purement individuel et limité à un cercle particulier, si en lui agit une vie cosmique, son effort vers la connaissance se trouve placé, lui aussi, dans des conditions plus favorables. Car on peut se demander alors s'il n'est pas possible de distinguer en lui l'élément purement humain de l'élément véritablement spirituel, et si l'on ne peut pas, en partant de ce dernier, trouver un pont qui nous rattache plus étroitement avec le monde, qui fasse plus véritablement de celui-ci notre patrie.

Mais nous ne pouvons ici poursuivre davantage cette déduction. Ce que nous voulions, c'était uniquement établir que la conception pessimiste du monde n'embrasse pas l'ensemble de la réalité, qu'elle ne nous en offre qu'une vue partielle qui correspond à une situation intellectuelle à laquelle nous ne sommes en aucune façon définitivement liés. Notre réalité contient infiniment plus que ce que nous montre la moyenne de la vie temporelle.

Sans doute, il est incontestable que ce *plus* doit être, au préalable, rassemblé et complètement assimilé pour pouvoir être capable de lutter contre les résistances; or, cela ne peut se faire que si l'on réussit à parvenir de nouveau à une concentration de la vie en elle-même, par conséquent à un caractère mieux marqué et, en même temps, à une attitude plus active par rapport à la réalité[1]. Nous

1. Nous avons déjà vu que l'activisme que nous réclamons ne se confond nullement avec l'orientation vers la raison pratique ou même vers l'activité morale.

pourrions dire, en modifiant le mot célèbre de Dürer: « La raison se trouve dans la réalité; il n'y a qu'à l'en arracher pour la posséder ». Mais nous ne pouvons l'en arracher tant que la vie ne s'est pas concentrée pour nous-mêmes, développant ainsi nos organes intérieurs.

Or, ce qu'il y a de positif dans la vie et dans la réalité ne peut se concentrer pour nous sans une analyse de l'existence, sans une séparation plus nette entre lumière et ombre, sans que toute la vie de l'homme et de l'humanité soit transformée en une tâche générale. Il ne résulte nullement de là que la déraison disparaisse, mais nous acquérons la possibilité de lui devenir intérieurement supérieurs et d'échapper ainsi à sa paralysante oppression. D'où vient la résistance, d'où vient ce ravalement du degré supérieur au degré inférieur, d'où vient cette apparente indifférence de la nature à ce qu'elle semble elle-même poser comme but, c'est là une énigme que l'homme ne peut déchiffrer; la philosophie ainsi que la religion n'ont fait que compliquer davantage ce problème en essayant de le résoudre. Nous devons donc nous contenter, et nous pourrions nous en contenter, de savoir qu'il se passe en nous quelque chose d'important et que, loin d'être forcés de nous résigner à assister passivement à l'accomplissement des destinées du monde, nous pouvons nous mettre du côté de la raison et contribuer à son progrès. En ce sens, le mot de Vauvenargues ne manque pas de justesse : « Le monde est ce qu'il doit être pour un être actif, plein d'obstacles. » A mesure que nous nous rapprochons de nouveau d'une pleine synthèse de vie, l'énergie vitale rentre en nous et la structure interne de la vie même nous donne un sûr appui contre la déraison de l'existence.

S'il faut que notre époque revienne ainsi, en saisissant les rapports plus profonds qui existent dans la réalité, à une appréciation positive de l'existence, il ne s'ensuit pas

qu'elle doive en atténuer les ombres, qu'elle doive tomber dans l'optimisme; il nous faut, en particulier, reconnaître une notable différence entre l'état d'esprit auquel nous arrivons ici et celui qui régnait dans notre littérature classique à son apogée. Pour cette dernière, le monde constituait un règne de pure raison, et l'homme trouvait le point culminant de sa vie dans l'intuition esthétique ou dans la compréhension philosophique de l'harmonie universelle; la tâche essentielle de l'humanité était d'amener à une pleine conscience ce qui nous entoure de toutes parts d'une action inconsciente. Pour nous autres modernes, les problèmes de la nature ainsi que de la vie humaine se sont trop compliqués pour que nous puissions hasarder aussi rapidement une conclusion définitive et nous retirer de la lutte. Mais si nous avons beaucoup perdu à cette aggravation de l'existence, nous y avons gagné quelque chose qui compense, et au delà, toutes les pertes: nous pouvons contribuer nous-mêmes au progrès de l'ensemble; de simples spectateurs, nous sommes devenus collaborateurs du macrocosme.

2. — LE PROBLEME DE LA RELIGION

(Immanence. — Transcendance)

L'étude de l'opposition d'immanence et de transcendance pourrait nous entraîner à étudier tout le problème religieux; nous voulons d'autant moins le faire que nous avons récemment, et à diverses reprises, traité ce sujet[1]; nous nous bornerons donc à examiner brièvement l'attitude particulière prise par notre époque vis-à-vis de ce problème. Ici encore, le mot va nous amener à la chose.

a. — HISTOIRE DES TERMES

Le rapprochement, courant aujourd'hui, entre *immanent* et *transcendant* ne remonte pas plus loin que Kant[2]. Auparavant, *immanens* (et aussi *permanens*) s'opposait à *transiens;* depuis le XIIIe siècle, on disait d'une action ou d'une cause qu'elle est *immanente* quand elle reste à l'intérieur du sujet agissant, et *transitive* lorsque, sortant du sujet,

1. Voir *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2e édit., 1905, et *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 3e édit., 1909.

2. Voir par exemple III, 245 (Hart.) : « Nous appellerons immanents les principes dont l'application reste entièrement dans les limites de l'expérience possible, et transcendants ceux qui prétendent franchir ces limites. »

elle s'exerce sur autre chose[1]. C'est ainsi qu'il faut entendre le mot célèbre de Spinoza que Dieu est la cause immanente, mais non transitive de toutes choses[2]. Cela signifie que Dieu ne sort pas de lui-même quand il agit sur les choses, mais qu'il reste en lui-même et porte par conséquent le monde en lui. Donc, c'est moins Dieu qui est dans le monde que le monde en Dieu. Il n'y a de nouveau ici, par rapport à la scolastique, que l'exclusivité de l'immanence, la scolastique reconnaissant volontiers, elle aussi, une action immanente à côté de l'action transitive. — Autre est le point de départ de *transcendant* et *transcendantal*. On appelait *transcendantes* (*transcendentia*), dans la seconde moitié du moyen âge, les qualités les plus générales des choses, qualités qui, d'après la théorie néoplatonicienne, se trouvent en dehors des diverses catégories[3].

1. C'est ainsi que saint Thomas, par exemple, distingue entre « actio manens » et « actio transiens »; voir le *Thomaslexikon* de Schütz, à l'article *actio* : « Duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare, alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle ». Cette opposition subsiste jusque dans les temps modernes. Clauberg *(Op. omn.*, 1691, p. 322) la formule ainsi : « Si ipsius rei, quae dicitur agere, status mutetur, est actio immanens, sin alterius, est actio transiens ». Cette distinction, ainsi que tout le fond de la terminologie scolastique, vient d'Aristote. Voir par exemple *Met.*, 1050 a, 24 : τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον, ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεταί τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν. Dans cette distinction entre action dirigée sur elle-même et action visant à produire une œuvre, se trouve le fondement de la divergence bien nette entre activité pratique et activité artistique. Relevons encore, pour le terme d'*immanence*, ce passage de saint Augustin *(Epist. 268 ad Nebr.)* cité par Heman (*Kantstudien*, VIII, 1, p. 58) : « In se habeat haec tria et prae se gerat, primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio, ut in eo quod est maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia. Alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia. Tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua omnia sunt ».

2. *Ethic.*, pars I, prop. XVIII : « Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens ». Et nous lisons, dans la démonstration; « Omnia quae sunt in deo sunt et per deum concipi debent, adeoque deus rerum, quae in ipso sunt, est causa ».

3. On considérait comme tels, en s'appuyant sur le traité *De causis*, d'abord les quatre concepts d'*ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, et plus tard aussi *res* et *aliquid*; c'est ainsi qu'on parlait d'une *unitas*, *veritas transcendentalis*, etc.

Ainsi entendu, ce mot pouvait facilement s'appliquer à Dieu en tant qu'être supérieur à tous les concepts humains; et cet usage des termes se continue aussi jusque dans les temps modernes[1]. Kant, enfin, a distingué l'un de l'autre *transcendant* et *transcendantal* et en a fait, en leur donnant une signification nouvelle, l'expression de son attitude personnelle[2].

b. — LE MOUVEMENT ACTUEL VERS L'IMMANENCE

Dans tout le cours des temps modernes se manifeste une tendance vers l'immanence, tendance dont le caractère distinctif ressort nettement d'une comparaison avec le mouvement dominant de la civilisation grecque. L'hellénisme fut poussé, par les expériences de son travail, à s'éloigner de plus en plus du monde sensible. Après avoir commencé en partant du monde extérieur, la recherche philosophique vit son centre de gravité revenir pas à pas dans le monde intérieur, jusqu'à ce que, avec la forme religieuse définitivement donnée par Plotin à la réalité, le monde immédiat ne fût plus qu'un pur symbole d'un monde invisible. Les temps modernes suivent une marche diamétralement opposée. Tandis que, au moyen âge, la conviction religieuse considérait l'au-delà comme

1. Voir par exemple Bayle, *Œuv. div.* (La Haye, 1727), III, 871 a : « si l'Origéniste répond que les vertus de Dieu sont transcendentelles, qu'elles ne peuvent point être dans la même catégorie que celles de l'homme ». *Transcendantal* au sens ancien du mot est encore employé par Ch. Wolff et Lessing. Lambert appelle concepts transcendants ceux qui « résument ce qu'il y a de général dans le monde des corps et des esprits ».

2. Pour *transcendant*, voir plus haut; au sujet de *transcendantal*, il dit (*Critique de la raison pure*, III, 49) : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe non pas tant des objets que de notre connaissance des objets, dans la mesure où celle-ci doit être possible à priori ».

la véritable patrie et ne donnait de valeur à l'ici-bas que par rapport à cet au-delà, nous trouvons, dès le début des temps modernes, la tendance à rechercher l'action du divin plutôt à l'intérieur du monde, et même à comprendre ce dernier comme étant une expression et un reflet de l'être divin. Il en résulte tout d'abord un panenthéisme professé par les plus nobles esprits de la Renaissance. Mais cette conception se modifie bientôt en ce sens que le monde devient de plus en plus la chose principale, et que l'idée de Dieu agit plus en vue de lui donner une plus grande profondeur que de nous révéler une nouvelle réalité. Tel est le panthéisme d'un Giordano Bruno et d'un Spinoza. Ce panthéisme a exercé un irrésistible attrait sur la période classique de la littérature allemande, car il promettait de concilier toutes les oppositions et, en particulier, d'unir à une façon très libre et très large de traiter le monde visible une franche reconnaissance d'un monde invisible. Cette attitude panthéiste n'a nullement disparu au XIXe siècle; mais là où elle développe pleinement son caractère propre, elle penche plutôt, sinon vers l'athéisme, du moins vers un agnosticisme[1] qui écarte toutes les questions transcendantes comme étant des problèmes absolument insolubles. Pratiquement, l'athéisme comme l'agnosticisme ont pour résultat d'éliminer de la vie la religion. Ainsi, alors que le divin avait été d'abord rapproché de notre existence, puis étroitement uni à cette dernière comme une force qui l'animait, il finit par disparaître complètement ou par reculer dans un inaccessible lointain; ainsi, la religion est tombée pour l'homme

1. L'origine de ce mot a été l'objet d'une étude très précise de R. Flint dans son remarquable ouvrage sur l'*Agnosticisme* (1903). Le créateur du terme de *agnostic*, qui donna bientôt naissance à *agnosticism*, est Huxley. « According to Mr. R. S. Hutton this latter word (c'est-à-dire *agnostic*) was suggested by Professor Huxley, at a party held previous to the now defunct Metaphysical Society, at Mr. James Knowles's house on Clapham Common, one evening in 1869, in my hearing. He took it from St. Paul's mention of the altar to « the unknown God ». (Voir Flint, p. 1 s.).

moderne, de puissance dominante qu'elle était autrefois, au rang de chose accessoire, voire d'une simple illusion, et le monde immédiat a attiré à lui, de plus en plus exclusivement, toute notre réflexion et toute notre pensée. Naturellement, il ne manqua pas et il ne manque pas encore de résistances contre ce mouvement, quand ce ne serait que parce que chaque phase antérieure veut se maintenir en dépit des phases suivantes; mais ces résistances ne l'ont pas arrêté.

Attribuer uniquement à l'incrédulité et au mauvais vouloir des individus d'aussi radicales transformations ne peut être le fait que d'une mentalité superficielle; il est certain que ce mouvement a eu des causes plus profondes qui se trouvent dans les situations générales, des causes qu'il faut juger impartialement. — L'ancienne forme de la religion entra d'abord en un violent conflit avec le sentiment que l'humanité avait de la vie, sentiment qui s'était essentiellement modifié. Cette forme correspondait à une époque où toute joie de vivre, toute foi en un avenir terrestre étaient éteintes, et où l'on se réfugiait dans la religion pour y trouver le repos, la paix et la sécurité. Mais de longs siècles engendrèrent ensuite, chez des peuples jeunes, une nouvelle joie de vivre qui aspirait moins au repos qu'à l'activité, moins à la sécurité qu'à l'audace, au danger et à la lutte; elle ne pouvait dédaigner le monde, un instinct puissant la poussait à y pénétrer pour y essayer sa force et pour l'accroître par lui. A cette modification de l'état d'esprit général vinrent s'ajouter les résultats d'un travail qui, conforme à cet état d'esprit, avait pour effet de le renforcer encore. Dans les directions les plus diverses, le monde sensible et immédiat a pris plus d'importance pour l'homme, il s'est plus profondément ouvert à lui et a trouvé en même temps une plus étroite cohésion interne, il a influé plus fortement sur son action et l'a amené à une plus grande activité.

La science nous montre qu'il existe dans la nature des lois générales et des relations constantes, elle écarte aussi de l'histoire le merveilleux et comprend cette dernière par ses enchaînements propres. La vie sociale de l'humanité aborde davantage des tâches spirituelles et met tout en œuvre pour faire de notre existence un règne de la raison. Tout cela a, plus que jamais, fait de ce monde, même au point de vue spirituel, la véritable patrie de l'homme. Mais, en même temps, la situation particulière de ce dernier est très gravement menacée. A mesure, en effet, que le monde devient plus grand et plus indépendant, à mesure que se manifestent dans toute son action des lois qui lui sont propres, l'homme devient, par rapport à lui, de plus en plus petit, de plus en plus infime. Dans cette petitesse, les grandeurs qu'il possède ne peuvent saisir la réalité et la rapprocher de son âme. Lorsque le monde recule ainsi intérieurement, en dépit de tout rapprochement extérieur, dans un lointain à perte de vue, tout rapport interne avec ses bases disparaît, et toute religion est exposée à devenir un pur anthropomorphisme, une simple mythologie. Même là où la religion se maintient, elle passe facilement du centre de la vie à sa périphérie, et, de conviction naturelle et presque axiomatique qu'elle était, elle devient une affirmation audacieuse et difficilement soutenable. Rien d'étonnant alors à ce que les voix de ceux qui, rejetant tout ce qui dépasse l'expérience, veulent comprendre tous les problèmes « d'une façon immanente », se fassent entendre de plus en plus et trouvent de plus en plus d'écho ; jamais, sans doute, la négation de la religion n'a pénétré aussi avant qu'aujourd'hui dans les masses, jamais il n'y a eu autant d'antipathie contre la religion. Que l'un voie en elle plutôt une entrave à la lucide compréhension de la réalité, que l'autre la juge paralysante pour l'énergie de l'homme, qu'un troisième l'accuse d'étouffer la joie de vivre, pour tous elle est une

funeste illusion à la destruction de laquelle il faut consacrer toutes ses forces. Est-ce là une conclusion définitive de cet antique problème, ou bien n'est-ce qu'une tendance passagère de l'époque, une tendance qui, peut-être, aura des effets absolument contraires à ceux qu'elle se propose?

c. — LES COMPLICATIONS DU CONCEPT D'IMMANENCE

Le mouvement contre la religion est surtout fort dans l'attaque; mais, dès qu'il lui faut montrer ce qu'il peut faire lui-même, dès qu'il lui faut servir de fondement à une organisation de la vie, on voit apparaître complication sur complication. Terriblement pauvre est, d'ordinaire, ce que l'on nous offre pour remplacer la religion, et ces pauvretés mêmes sont, pour une bonne part, issues et venues d'un terrain étranger. La conduite « immanente », la conception « immanente » du monde n'ont nullement pour habitude de puiser dans l'expérience pure, elles l'idéalisent sans s'en apercevoir, elles y mêlent quelque chose qui fait partie d'une conception toute différente, la conception panthéiste; un panthéisme décoloré s'est emparé des divers domaines et y est considéré comme axiomatique. Bien loin d'ailleurs d'oser se déclarer ouvertement tel qu'il est, il a plutôt pour habitude de cacher son élévation des choses, et ce manque de clarté fait de lui, si on le compare au panthéisme d'un Spinoza et d'un Gœthe, un panthéisme apocryphe et mauvais. Ce mauvais panthéisme apparaît dans une philosophie moniste de la nature qui donne, sans hésiter, une âme à cette dernière et la traite comme un haut concept de valeur; il apparaît dans une philosophie de l'histoire qui fait engendrer la raison par de simples mouvements de masses et proclame une évo-

lution vers la raison, bien que ce concept n'ait aucun fondement dans son monde d'idées; il apparaît dans les mouvements politico-sociaux qui traitent l'homme, tel qu'il est, comme noble et grand. Partout une idéalisation déguisée de l'expérience, mais, en même temps, une atténuation des oppositions, un étiolement du degré proprement spirituel de la réalité, un engourdissement de toute spontanéité.

Au point de vue scientifique, le concept d'immanence n'est pas non plus aussi simple qu'il prétend l'être. Qu'est-ce donc que cette réalité immédiate qui doit nous occuper exclusivement, et qu'y a-t-il de réel en nous-mêmes? Est-ce l'état immédiat de juxtaposition, dégagé dans toute sa pureté? Alors nous devrions nous résoudre en un amas, en un faisceau de sensations isolées; or, cela est impossible, pour cette raison bien simple qu'il n'y a jamais d'autres sensations que celles d'un moi, *mes* sensations et *tes* sensations, et non des sensations en soi. La sensation nous ramène donc toujours à une unité de cohésion, une opposition se manifeste dans notre propre domaine, et il s'agit de savoir où se trouve l'essence de la vie. Or, si le problème s'étend si loin, si en nous-mêmes apparaît une hiérarchie, il est clair que le mot d'immanence ne nous avance pas à grand'chose.

Envisageons spécialement le problème religieux. Certes, c'est à bon droit que la tendance de notre époque va contre la transcendance médiévale avec son redoublement du monde immédiat, mais il ne s'ensuit nullement que toute notre vie se trouve située sur un plan unique. Il pourrait être nécessaire d'établir des différences de niveau et même d'effectuer un renversement complet, en ce sens que ce que nous considérons au premier abord comme le fondement solide de notre vie et de notre action aurait lui-même besoin de chercher un appui dans un monde aux bases plus profondes. Quelle est donc cette réalité qui

doit embrasser toute notre vie et tout notre effort? Déclarer que c'est le monde de l'impression sensible immédiate, serait contredire les grands champions de l'immanence, un Spinoza et un Gœthe, ce serait méconnaître la profondeur d'âme de toute la civilisation moderne. Mais, dès que l'on reconnaît l'existence d'une réalité fondée sur la vie spirituelle, la question se pose de savoir si cette vie attire immédiatement à elle tout ce qui l'entoure, si elle ne se heurte pas à des obstacles, extérieurs et intérieurs, qu'elle ne peut surmonter, ni même combattre, qu'après s'être fortifiée et avec l'aide d'ensembles plus vastes. Le fait qu'il existe tant de déraison dans la vie de la nature et de l'homme est, notamment, la pierre d'achoppement de tout système de raison exclusivement immanente et de son panthéisme. Car, ici, on ne peut choisir qu'entre ces deux alternatives : ou bien atténuer, écarter la déraison, la soustraire le plus possible à notre vue, ou bien reconnaître en elle un élément fondamental de la réalité et la déclarer ainsi inattaquable. Donc, une tendance ou bien vers l'optimisme avec son caractère superficiel, ou bien vers le pessimisme avec sa négation et sa désespérance finale. La situation est donc autrement compliquée que ne se le figure le désir de l'immanence. Gardons-nous de déclarer vraie une conception du monde parce qu'elle se recommande à notre esprit comme étant la plus simple et la plus commode. Car que serait-elle d'autre qu'une nouvelle espèce d'anthropomorphisme qui prend pour criterium de la réalité la volonté et les désirs de l'homme?

d. — LE RÉVEIL DU PROBLÈME RELIGIEUX.

Nous voyons donc apparaître de graves complications dans cette tentative d'édifier la vie en se passant de toute

religion. Mais cela ne suffirait nullement à arrêter un mouvement de ce genre; on peut supporter beaucoup d'obscurité et de contradiction quand la tendance de la vie est vigoureuse et consciente. Or, nous assistons manifestement aujourd'hui, en dépit des attaques passionnées dont la religion est l'objet, à un réveil du problème religieux; bien que la négation fasse dans les masses des progrès sans cesse croissants, sur les hauteurs de la vie de l'esprit la religion recommence à préoccuper la pensée et à exciter les passions; il peut y avoir ainsi, dans une même époque, divers courants qui se croisent et qui se contrarient, et il arrive même que le courant profond aille dans une direction diamétralement opposée à celle du courant superficiel. Pour être certains de l'existence de ce réveil de la religion, nous n'avons qu'à comparer notre époque avec celle de nos classiques; dans cette dernière, la religion était plutôt un enjolivement de la vie, elle restait à sa périphérie, tandis qu'aujourd'hui elle a passé au centre de la vie, divisant les hommes jusqu'à en faire d'irréconciliables adversaires, s'introduisant dans toutes les affaires, exerçant dans l'affirmation comme dans la négation une action considérable. Car, bien loin que la négation même ne consiste aujourd'hui qu'à écarter tranquillement la religion comme une chose surannée et caduque, la furieuse passion de l'attaque nous la montre nettement comme une réalité puissante et agissante. Il se peut même que cette négation soit souvent moins un refus absolu de reconnaître la religion que le désir d'une autre espèce de religion plus simple et mieux adaptée aux besoins de notre temps. En tout cas, la religion n'apparaît pas comme une faible lumière qui s'éteint lentement, dans le silence.

Qu'est-ce qui a bien pu amener ce revirement? Il est douteux qu'il soit le résultat du travail apologétique, celui-ci n'agissant guère, en général, que sur les esprits

déjà convaincus; il peut les affermir dans leur foi et les empêcher de s'en écarter, mais il n'est pas dans sa nature de marcher de l'avant. En réalité, ce mouvement est issu d'une réaction survenue dans la vie moderne elle-même; par le fait même que cette dernière a pu s'épanouir librement avec sa joie de vivre et mettre en œuvre toutes ses forces, ses limites, voire son impuissance vis-à-vis des questions dernières, sont devenues manifestes ; nous avons eu un nouvel exemple de cette démonstration indirecte de l'histoire universelle qui, à travers la négation, et en la laissant se développer sans entraves, prouve victorieusement l'absolue nécessité d'une affirmation. En se dirigeant vers l'existence immédiate, la vie a éliminé bien des erreurs et bien des superstitions, elle a éveillé bien des forces qui jadis sommeillaient, elle a fait progresser de mille manières cette existence. Mais tout ce qui a été fait dans cette direction est de nature surtout périphérique : les conditions de notre vie ont été améliorées, mais la vie elle-même n'a pas gagné en profondeur; aussi, de tout cet indicible travail résulte-t-il finalement un vide intérieur, et tout cet effort doit donc apparaître comme insuffisant. Le refus d'admettre aucun rapport invisible a de plus en plus fait de la civilisation une civilisation purement humaine; cela pouvait être accepté sans difficulté tant que le fait même d'être un homme, le « Menschsein », était considéré et glorifié comme un haut concept idéal [1]. Mais cela avait lieu sous l'influence de cette même façon de penser que l'on repousse maintenant comme une altération de la réalité ; la disparition de cette façon de penser ne peut que mettre fin aussi à cette glorification, l'homme doit fatalement apparaître dans son état naturel, sans aucun déguisement, et devenir l'unique

1. C'est ainsi que Herder faisait, très noblement, de l' « humanité » un idéal qui embrasse tout. « L'homme », dit-il « ne peut être plus dignement défini que par ces mots : Il est lui-même ».

mesure de toute vérité et de tout bien. Or, la vie moderne a précisément, en déchaînant toutes les forces, remué et fait surgir tant de choses fâcheuses, troubles et basses, elle nous montre si visiblement ce qu'a de mesquin et d'illusoire une civilisation purement humaine que nous perdons de plus en plus tout espoir de pouvoir, en partant de cette dernière, atteindre à un état de vie satisfaisant et donner à l'existence humaine un sens et une valeur. On voit se propager de plus en plus le sentiment qu'il y dans l'homme quelque chose que cette civilisation immanente est impuissante à animer, et que cet élément qu'elle laisse dépérir est quelque chose d'indispensable et peut-être le meilleur de tout.

Ainsi naît le désir d'une transformation intérieure de l'homme, d'un affranchissement des petitesses qui le tiennent prisonnier et qui l'écrasent ; une nouvelle époque est venue, où nous nous sentons de nouveau poussés d'une civilisation purement humaine vers une civilisation spirituelle qui élève et qui transforme notre être ; or, cela nous conduit nécessairement à l'exigence d'une nouvelle réalité et, par conséquent, dans la voie de la religion.

Certes, il en résulte tout d'abord une situation des plus confuses. Tandis que, du fond de nous-mêmes, nous réclamons une nouvelle espèce de vie et d'être, notre intelligence et notre travail nous maintiennent dans l'existence immédiate ; nous aspirons à quelque chose de supérieur, mais nous ne trouvons aucune voie qui nous conduise vers ce but auquel nous ne pouvons cependant renoncer. Nous sommes ainsi ballottés de ci de là et sans cesse en contradiction avec nous-mêmes. Mais, malgré tout ce qu'il y a là-dedans d'inachevé et de pénible, nous y avons du moins gagné de passer d'une prétendue possession à une recherche pleine de sincérité et de zèle, nous y avons gagné de voir surgir de nouveau et avec une force nouvelle ces antiques et éternelles questions. Quelle sera

l'évolution ultérieure de ce mouvement, cela dépend d'une foule de conditions qui tiennent à l'homme e au destin; sur ce point, l'avenir seul peut décider.

2. — EXIGENCES DE LA SITUATION PRÉSENTE DE LA RELIGION

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la situation présente de la religion pour constater ce fait particulièrement remarquable qu'il existe un désaccord marqué entre la forme traditionnelle, ecclésiastique, de la religion et un mouvement universel vers la religion issu des aspirations propres de notre époque ; aujourd'hui, une foule d'esprits prétendent être religieux tout en restant à l'écart des religions reconnues, et ils se sentent autant d'attrait pour la religion que de répulsion pour l'Église. La cause immédiate peut en être cherchée dans ce fait qu'il existe, entre la forme traditionnelle du christianisme et la vie civilisée actuelle, un profond abîme qui rend extrêmement difficile une compréhension réciproque. La conception du monde s'est essentiellement modifiée et s'est transportée notamment dans ce qu'il y a de plus grand et d'extra-humain, l'ancien état affectif apparaît à l'homme moderne comme trop dépourvu de vigueur et de ressort, l'époque lui impose de nouvelles tâches pratiques qui réclament toutes ses forces; tandis que l'ancien christianisme essayait de donner à une humanité fatiguée et apeurée une nouvelle force et une nouvelle énergie vitale, la religion a maintenant affaire à une humanité pleine d'une puissante ardeur de vie et d'une infatigable activité. Mais le point capital, et ce qui donne surtout son acuité à ce conflit, c'est que, pour l'expérience personnelle de notre époque, la vie ne se résume plus dans cette unique question

dont la réponse constitue le fond du christianisme : la question du salut moral, de l'affranchissement intérieur, de la rénovation intérieure de l'humanité. L'activité créatrice de l'humanité moderne dirigée vers le monde visible, et son juvénile sentiment de force ont enlevé à cette question son importance d'autrefois; or, si la question n'a plus toute sa puissance et toute son originalité, la réponse aussi doit nous laisser indifférents, et la légitimité ainsi que la nécessité du problème s'obcurcissent; mais, par contre, ce qu'il y a d'imparfait dans la conception traditionnelle nous saute aux yeux et l'emporte sur tout le reste. Enfin, chez nous autres Allemands, l'état de dépendance où est l'Église par rapport à l'État et l'appui qu'elle reçoit de ce dernier ont dû contribuer aussi à lui aliéner intérieurement les esprits, car il ne semble pas que ce phénomène se manifeste dans d'aussi vastes proportions chez les autres peuples de race germanique.

Aussi comprend-on que le nouveau mouvement religieux cherche des voies qui lui soient propres. Il tend avant tout à se distinguer de l'ancienne forme, qui lui paraît trop étroite et trop peu indépendante, par plus d'ampleur, par le plus d'universalité possible, et en s'ouvrant davantage au monde qui l'entoure : il s'occupe moins des complications qui existent à l'intérieur même de l'homme que de son rapport avec l'univers; c'est de ce dernier qu'il voudrait le rapprocher intérieurement, en le faisant participer à son infinité, en le faisant jouir de sa beauté; dans cette disposition esthétique, il semble que l'homme s'affranchisse de tout ce qu'il y a en lui de mesquinement humain, et que l'âme plane, tranquille et bienheureuse, dans le pur éther de l'univers.

Cette lutte contre un confinement de l'homme dans la pure humanité, cette aspiration vers l'univers, sont une partie essentielle de la religion et ont eu, dans son histoire, une action considérable. Mais il reste à savoir si ce mou-

vement est capable de résoudre tout le problème religieux et, par conséquent, de supplanter toutes les formes historiques de religion. En effet, si ce nouveau mouvement est strictement réduit à ses propres forces, s'il n'est pas tacitement, et de la manière la plus diverse, complété par la vie que nous offre la religion historique, ampleur et liberté ne peuvent dissimuler beaucoup de vague et de vide. Cette nouvelle espèce de religion ne va pas au delà de certains états d'âme raffinés et délicats, elle n'atteint pas une objectivité véritable ; au lieu d'ouvrir à l'homme un monde nouveau, elle ne fait que lui présenter sous un jour plus aimable le monde existant, ou bien elle agrémente extérieurement sa vie d'états d'âme qui, s'ils peuvent remplir nos loisirs, sont lamentablement impuissants en présence du sérieux de l'existence. Car jamais il n'en résulte un développement de l'âme, un dégagement de forces qui libèrent de la détresse et du mal, un solide appui pour la vie, une réunion de l'humanité au moyen d'un monde intérieur ayant son fondement en lui-même. De belles images, de belles perspectives, mais des images qui demeurent à l'état de simples esquisses ! L'état d'âme esthético-panthéiste qui naît de ce mouvement peut donner de fécondes impulsions et préparer quelque chose de nouveau, mais il est incapable de résoudre le problème fondamental de la religion; ce qu'il contient de vérité doit, pour contribuer à un progrès, s'unir à quelque chose d'autre et de plus solide.

Mais, si peu que cette nouvelle espèce de religion puisse nous satisfaire, il n'en reste pas moins ce fait d'une protestation contre la forme ecclésiastique, il n'en reste pas moins une scission dans la vie religieuse et dans l'effort religieux de notre époque; aussi la question s'impose-t-elle de savoir si l'on peut travailler à surmonter cette scission et comment on peut le faire. Pour que l'époque et la religion se réconcilient, il faut que l'époque pose une question

à la religion et que celle-ci y réponde d'une façon acceptable pour l'époque; mais il faudra, pour cela, de notables modifications ou tout au moins un surplus d'élaboration chez l'une et chez l'autre. Les aspirations religieuses de l'époque ne deviendront véritablement puissantes que si celle-ci reconnaît dans la vie humaine de grandes complications intérieures et fait de ces complications quelque chose de vécu par elle-même, et que si, en même temps, elle trouve dans le problème moral l'aboutissement de ces complications. Mais il faut aussi, d'autre part, que la religion ne comprenne pas et ne traite pas le problème moral d'après l'étroitesse de l'impression immédiate, mais comme le point culminant d'un mouvement général; ainsi, elle acquerra elle-même une base plus large et échappera à ce particularisme dont, sans cela, elle est inévitablement entachée. Une fois que la religion sera, sur ce point central, entrée en contact avec la tendance intime de l'époque et qu'elle aura ainsi pris nettement conscience de son fait fondamental, elle pourra, sans danger, soumettre son donné traditionnel à un examen destiné à rechercher ce qu'il contient d'essentiel et d'immuable et ce qu'il y a en lui d'accessoire et de soumis aux variations des temps. Surtout, il faut que la religion réfléchisse énergiquement sur son essence propre et qu'elle s'y retranche solidement. Bien loin que son intention finale soit d'apporter à l'homme des lumières intellectuelles sur l'univers, d'éveiller seulement en lui de nouveaux sentiments ou de lui proposer de nouvelles tâches pratiques, elle lui ouvre, par un rapport direct avec les dernières profondeurs de l'être, avec la force primordiale qui domine toute vie, une vie nouvelle, voire un monde nouveau; elle prouve cette nouvelle vie surtout par le fait de son évolution historique, par la transformation continuelle qu'elle opère sur le réel; certes, il lui faut insister pour que cette vie soit reconnue comme l'âme dominante de toute vie, comme la condition indis-

pensable de toute spiritualité. Mais, si supratemporelle que soit, au fond, cette vie nouvelle, son développement dans l'humanité est soumis aux conditions de l'histoire et du temps; il faut qu'elle s'explique avec ces derniers et elle ne peut le faire, sans se perdre elle-même, que si l'on distingue nettement en elle entre substance et forme d'existence; car, alors, une immutabilité de la substance peut se concilier avec une évolution historique de la forme d'existence. C'est ici que se trouve une des tâches les plus importantes et les plus difficiles de notre époque: il s'agit de découvrir pour la religion, et sans que la substance de celle-ci se perde ou s'atténue, une forme d'existence en rapport avec la situation historique de la vie de l'esprit — et non avec les courants superficiels de l'époque[1].

Mais cette entente entre le christianisme et notre époque n'est pas aussi facile qu'elle le paraît à beaucoup d'esprits. Pour cela, il est indispensable que le grand changement des temps, avec tout ce qu'il renferme de nécessités internes, soit pleinement reconnu et apprécié. C'est ce que ne fait pas l'apologétique ordinaire. Au lieu de prendre la question dans son ensemble, elle s'arrête à des points isolés sans pénétrer dans ceux qui se trouvent à côté et qu'elle traite uniquement du dehors; elle opère sur de simples possibilités, en montrant que le mouvement moderne laisse encore ouvertes certaines voies qui, avec de la bonne volonté, sont compatibles avec les croyances de l'Église; elle tombe ainsi de plus en plus

1. Pourquoi le christianisme, malgré tout ce qu'il y a en lui de périssable, semble contenir un noyau impérissable, de sorte qu'il n'est nullement nécessaire de rompre avec lui, c'est ce que nous avons traité plus en détail dans nos ouvrages consacrés à la philosophie de la religion. Contentons-nous d'ajouter ici que nous ne voyons guère d'entreprise plus folle que de vouloir préparer une religion par la réflexion consciente. Cette attitude propre au déclin de l'*Aufklärung*, nous l'avons heureusement surmontée dans tous les autres domaines; il n'y a que dans le domaine le plus intime, dans celui qui la tolère le moins, qu'il faille toujours lutter contre elle.

dans l'artificiel, et elle s'expose même au danger d'un manque intérieur de vérité ; on songe, ici, au mot de Hume parlant de la vanité d'une entreprise qui voudrait boucher avec de la paille les brèches faites dans une digue par l'Océan. Jamais la religion n'arrivera, en procédant ainsi, à reconquérir la situation qu'elle veut occuper dans l'ensemble de la vie ; jamais elle n'acquerra ainsi la noble simplicité, l'intimité avec l'âme, la puissance assurée de persuasion qui lui sont indispensables pour s'acquitter de sa tâche. On ne peut méconnaître que la religion ne devienne actuellement incertaine. Le type de vie chrétien n'est plus présent à l'humanité avec une évidence assez convaincante pour que chaque individu puisse le saisir immédiatement et pour que ce type puisse exercer une puissante influence sur l'ensemble de la vie. Quand la religion traîne après elle tant d'éléments étrangers et surannés, quand les alluvions des siècles y cachent souvent les vérités éternelles, elle ne peut avoir aucune certitude axiomatique, et il suffit, pour l'inquiéter, d'attaques d'une lamentable platitude auxquelles une conviction solide et vécue resterait insensible. Il est donc d'une urgente nécessité que la religion soit énergiquement révisée, que ses grandes lignes soient nettement dégagées, que tout ce qu'il y a en elle de mort et de vermoulu soit éliminé, et cela surtout dans son propre intérêt. Cette tâche ne peut être accomplie que dans la pleine liberté.

Mais il faut aussi défendre énergiquement la substance de la religion, l'appeler à une activité puissante, l'utiliser pour distinguer ce qu'il y a de vrai et de faux, d'essence et d'apparence dans notre époque. Si elle n'est pas indépendante de cette dernière, la religion ne peut rien faire de grand ; le christianisme en particulier, avec sa négation non pas, il est vrai, du monde immédiat, mais de la conception d'après laquelle on devrait s'en tenir à ce monde, est dans une inconciliable opposition

avec cette civilisation purement sociale et humaine qui constitue la tendance prédominante de la vie moderne. Ici, pas de compromis possible, il ne peut y avoir qu'une lutte loyale; sans doute, cette lutte doit être entreprise avec, comme objectif, une paix finale, mais le résultat sera bien différent suivant que l'opposition aura été nettement dégagée dès le début ou qu'elle aura, de prime abord, été atténuée. Or, à ce point de vue, nous trouvons dans le protestantisme trop de faiblesse et de connivence, trop de craintive révérence à l'égard de la civilisation moderne, comme si cette dernière était, dans son ensemble, une vérité parfaite, comme si elle n'était pas elle-même pleine de graves problèmes; on recule devant toute négation énergique, comme si une affirmation d'où ne sort pas une négation pouvait avoir quelque valeur; on tient sa propre cause en trop médiocre estime et, naturellement, on ne fait aucun progrès. La modestie peut être une qualité pour l'homme, mais elle devient facilement préjudiciable à la cause. Une religion qui se met à la merci de la simple civilisation, une religion qui suit tous les mouvements superficiels de l'époque, est une chose lamentablement inconsistante. Il faut, par conséquent, qu'au désir de plus de liberté et d'indépendance s'unisse celui de plus de profondeur; cela est possible et ne dépend que de l'homme. Nous voyons donc, ici encore, que si la situation actuelle est pleine de complications et de contradictions, nous ne sommes nullement livrés sans défense à ces dernières, et que nous pouvons les surmonter en faisant appel à toute notre énergie spirituelle.

CONCLUSION

Nous avons parcouru différents domaines et traité divers problèmes, autant que cela rentrait dans le plan de notre étude. Nous nous sommes convaincus ainsi de la débordante plénitude de vie qui pénètre notre époque ; ce n'est vraiment pas une époque de sénilité que celle qui renferme de si importants problèmes et qui fournit un aussi remarquable travail. Mais elle est, au point de vue de son contenu spirituel et de sa tendance fondamentale, dans un état d'inachèvement, et cela surtout parce qu'il lui manque la force indispensable pour maîtriser et condenser l'immense afflux de matière qui lui arrive, parce que l'expansion de la vie l'emporte de beaucoup sur sa concentration. Mais nous avons vu aussi qu'il n'est pas nécessaire d'accepter cela comme une fatalité implacable, que la vie de notre époque est, au contraire, pleine de possibilités capables de préparer et d'amener une synthèse; seulement, il faut qu'une activité entreprenante saisisse et développe ces possibilités. Nous avons vu, enfin, que cela ne peut se faire immédiatement, en partant de la situation « donnée », et qu'il faut, au contraire, s'élever au-dessus de cette situation, atteindre un nouveau degré de vie, renverser l'existence immédiate ; or, ce renversement s'est montré possible, et uni-

quement possible, par la conquête d'une autonomie de la vie de l'esprit; partout nous avons été ramenés à ce point, partout nous avons montré comment la conviction de cette autonomie transforme les problèmes et prépare les voies à leur solution.

Dans de telles considérations, l'étude de notre époque tend, au-delà de l'état présent de cette dernière, vers une vue de l'avenir; sans doute, nous nous élèverons, de l'actuelle dispersion en de multiples tâches, jusqu'à une tâche d'ensemble, de la réflexion et de l'analyse à plus de synthèse créatrice; nous cesserons de nous abandonner presque entièrement au monde extérieur pour parvenir à plus de vie en nous-mêmes et à plus d'indépendance intérieure; et c'est là une œuvre à laquelle la philosophie est appelée, elle aussi, à collaborer dans toute la mesure de son pouvoir.

INDEX

Abstrait, histoire du concept, 70; — puissance des concepts abstraits à notre époque, 71.

Accroissement de la population, son importance pour la conception de l'histoire, 276.

Activisme, différence avec le pragmatisme, 65 s.

Actuel, histoire du terme, 285; — rejet de l'actualité courante, 285.

Affirmation et négation de la vie (voir *Vie*).

Agnosticisme, origine du terme, 510.

Allégorique (Interprétation), son action sur la pensée logique, 75.

Antiquité (voir *Hellénisme*), son intellectualisme, 49 s.; — ce que les diverses époques ont apprécié en elle, 342.

A priori — a posteriori, termes et concepts, 110 s.; — refus d'admettre la superficialisation moderne, 112.

Art, son rapport à la morale, 428 s.; — sa situation dans la vie moderne, 442 s.; — rapport du contenu et de la forme, 443 s.; — importance de l'art pour l'homme du Nord, 444.

Art pour l'art (L'), histoire de l'expression, 443.

Artistique (Individualisme) (voir *Individualisme*).

Aufklärung, son intellectualisme, 52 s.; — sa séparation entre nature et âme, 222 s.; — son attitude vis-à-vis de l'histoire, 328 s.; — conséquences de sa non-historicité, 338 s.; — sa conception de la vie de l'esprit, 352 s.

Belle âme, 398.

Bildung (voir *Culture intellectuelle*).

Caractère, histoire du terme, 464 s.; — examen de la situation actuelle, 467 s.

Christianisme, son attitude vis-à-vis de l'intellectualisme, 50 s.; — son renforcement de l'histoire, 255 s.

Civilisation et culture, origine des termes, 295 s.; — histoire du concept de culture, 295 s.; — distinction entre civilisation et culture, 299 s.; — son essence et sa valeur, 304 s.; — ses espèces historiques, 308 s.; — le rapport entre l'homme et la civilisation, 311 s.; — civilisation et vie de l'esprit, 316 s.; — civilisations partielles et civilisations d'ensemble, 323 s.; — problèmes de la civilisation contemporaine, 325 s.

Civilisation individuelle (voir *Individuelle*).

Conduite sociale (voir *Sociale*).

Connaissance, sa dépendance à l'égard du processus de la vie, 72 s., 130 s., 145 s.; — controverse au sujet de son origine, 113; — distinction entre connaissance superficielle (Kennen) et connaissance véritable (Erkennen), 129; — en quoi elle est de nature immanente, 148; — en quoi elle a besoin de l'expérience, 148 s.; — divers degrés, 152; — où se trouve le point décisif à cet égard, 159 s.; — où l'on cherche le point de départ du travail cognitif, 83 s.; 287 s.

Connaissance (Théorie moderne de la), son influence sur la conception du monde, 241 s.

Culture (voir *Civilisation*).

Culture intellectuelle, histoire du concept et du mot, 300 s.

Degrés de la vie et de la connaissance, 133, 456.

Démocratisme, son évolution, 406 s.; — son importance et ses limites, 413 s.

Déterminisme, ses diverses formes historiques, 473 s.; — ses progrès au

XIXe siècle, 475 s.; — ses postulats, 479; sa conception de la réalité, 485.

Dieu (Idée de), la controverse au sujet de sa conception, 451 s.; — deux conceptions différentes à l'intérieur du christianisme, 452 s.

Discontinuité (Philosophie de la) en France, 190.

Dix-neuvième siècle, son mouvement intérieur, 23 s.; — son mouvement contre l'intellectualisme, 53 s.; — son réalisme, 93 s.

Domaine de travail de l'homme, 148.

Donné, ce qu'il y a d'épineux dans ce concept, 487.

Dualisme, le mot, 219 s.; — sa prédominance dans les temps modernes, 223; — dualisme dans le monisme de notre époque, 246 s.

Économique (Question), son évolution historique, 408 s.

Économiques (Lois), 212 s.

Économisme, 408 s., 414 s.

Égalité (Idée d'), son origine et son histoire, 375 s.

Empirisme, sa conception de la connaissance, 114, 117 s.; — ce qu'il a de vrai et de faux, 154 s.; — son insuffisance pour notre époque, 161 s.

Énergie, définition d'Ostwald, 183 s.; — énergie spirituelle = concentrations de vie, 77, 78, 81.

Énergies vitales (voir *Vitales*).

Esprit (Vie de l'), son concept fondamental, 38 s., 145; — son rapport à l'existence historico-sociale, 130 s., 135 s.

Esprit du temps, naissance du concept et du problème, 354 s.

Esthéticisme, 438 s.

État cultivé, chez Fichte, 299.

État (Idée de l'), sa prédominance au XIXe siècle, 376 s., 390 s., 410 s.

Évolution, le mot, 248 s.; — sa naissance et ses progrès, 255 s.; — trois phases principales (religieuse, artistique, empirique) dans la théorie de l'évolution, 256 s.; — nouveau type de vie, 264 s.; — éthique, science du droit, esthétique évolutionnistes, 274; — distinction entre évolution et évolutionnisme, 284, 293; — dangers de l'évolutionnisme, 271 s., 278 s.

Expérience, expressions, 109 s.; — sa double importance pour la connaissance, 149 s.; — sa difficulté dans le domaine de la vie de l'esprit, 156 s.

Expérience et pensée, erreurs provenant de l'usage des termes, 156.

Fin, sa légitimité dans la conception du monde, 186 s.

Fixité (Théorie de la), dans l'antiquité et au moyen âge, 250 s.

Génie, histoire du mot, 398 s.

Grandeur, son problème dans le domaine spirituel, 403 s.; — grandes personnalités, leur rapport à leur époque, 385 s.

Hasard, limites de son pouvoir, d'après Aristote, 171.

Hellénisme (voir *Antiquité*), son attitude à l'égard du problème de la vérité, 15 s.; — son intellectualisme, 49 s.; — caractère propre de sa méthode logique, 74; — sa mise en avant de la fixité, 250 s.

Hiérarchique (Ordre), 369 s.

Histoire, rencontre en elle d'éléments temporels et d'éléments supratemporels, 7, 135; — son importance pour la philosophie, 84 s.; — conditions de l'histoire humaine, 281 s.; — importance et limites de l'histoire, 328 s.; — causes du mouvement vers l'histoire, 330; — le mouvement contre l'histoire, 337 s.; — importance de l'histoire pour la vie de l'esprit, 344 s.

Histoire de la philosophie, conditions requises pour la traiter, 85 s.

Historique (Science) et philosophie de l'histoire, 331 s.

Historiques (Lois), 214 s.

Historisme, son danger, 335 s.; — appréciation de l'historisme et du rationalisme, 352 s.

Homme moyen (voir *Moyen*).

Humanisme, en tant que terme moderne, 60, 61.

Idéalisme, l'expression, 88 s.; — critique des formes traditionnelles de l'idéalisme, 98 s.; — exigences d'un nouvel idéalisme, 105 s.; — idéalisme critique et idéalisme positif, 162 s.

Idée de Dieu (voir *Dieu*).

Idée de l'État (voir *État*).

Idée de l'infini (voir *Infini*).

Idées générales, tendance enracinée que l'on a à en exagérer la valeur, 69 s.

Imagination, indispensable à la philosophie, 128, 139.

Immanence, le mot, 507 s.; — mouvement des temps modernes vers l'immanence, 509 s.; — complications dans le concept d'immanence, 513 s.

Individu et individualité, les mots, 367 s.; — le concept, 368 s.; — diverses formes historiques (organique, hiérarchique, microcosmique), 369 s.; — formation de l'individualité spirituelle, 481; — importance des individus dans l'histoire, 385 s.; individualisme moderne, 396 s.

Individualisme artistique, 397 s.

Individuelle (Civilisation), 392 s.

Infini (Idée de l'), différentes façons de l'apprécier et de la traiter, 493 s.

Intégration de la raison, 383 s.

Intelligence, contre le peu de cas que l'on en fait, 66 s.

Intellectualisme, mot et chose, 47 s.; — la vie moderne submergée par l'intellectualisme, 68 s.; — renversé par Kant, 53; — type de vie intellectualiste, 49.

Jugements de valeur (voir *Valeur*).

Liberté (ou **Libre arbitre**), étude du problème, 473 s.

Liberté et égalité, leur union, 375 s.

Liberté et fatalité, 484 s.

Littérature, son attitude actuelle à l'égard du problème de l'esprit, 446.

Logique, valeur exagérée de sa forme, 71; — sa dépendance à l'égard du processus de la vie, 74 s.

Loi, histoire et problème, 199 s.; — lutte pour la loi dans les divers domaines, 206 s.

Loi naturelle (voir *Naturelle*).

Lois économiques (voir *Économiques*).

Lois historiques (voir *Historiques*).

Lois sociales (voir *Sociales*).

Matérialisme, mot et théorie, 225 s.

Mécanisme, histoire du mot, 164 s.; — histoire du problème, 173 s.; — insuffisant en tant que conception philosophique de l'univers, 184 s.

Mécanisme et téléologie, leur conciliation chez Leibniz, 174 s.; — chez Lotze, 179.

Métaphysique, le mot, 112; — le problème, 136 s.; — métaphysique et civilisation, 141; — métaphysique et morale, 422 s.

Microcosme, le mot, 370.

Milieu, histoire du mot, 375.

Moderne, accentuation du concept par la théorie de l'évolution, 264 s.; — mot et concept, 355 s.; — vraie et fausse modernité, 363 s.

Modernes (Temps), leur double attitude à l'égard du problème de l'esprit, 17 s.; — comment ils traitent la pensée, 52 s.; — leur méthode scientifique, 75 s.; 202 s.; — se font les défenseurs de l'évolution, 255 s.; — affranchissent l'individu, 197, 371 s.

Monisme, le mot, 219 s.; — théorie, 231 s.; — le monisme contemporain, 237 s.

Morale, manque actuellement d'un fondement suffisant, 419 s.; — types traditionnels, 421; — morale et métaphysique, 422 s.; — morale et art, 428 s.; — rejet de l' « éthique nouvelle », 438, 440 s.

Mouvement (voir *Théorie de la fixité et théorie du mouvement*).

Moyen (Homme), 375.

Moyen âge, caractère de sa méthode logique, 75; — foyer principal de la théorie organique, 196 s.; — son système d'organisation, 254; — critique de ce concept, 359 s.

Nature, le terme attaqué par Boyle, 165; — définition d'Aristote, 222; — conception actuelle de la nature, 494 s.

Nature (Culte de la), depuis Giordano Bruno, 205.

Nature (Loi de la), histoire, 200 s.; — loi naturelle et loi morale, 210 s.

Naturelle (Science) et histoire, 216.

Nécessité logique, critique de son pouvoir, 122 s.

Nivellement, ses dangers à notre époque, 387 s.

Noologique (Point de vue), différence avec le point de vue psychologique, 43.

Normes, 30 s., 210.

Objectif, le mot, 13 s.; — le problème, 15 s.; — signification chez Kant, 20 s., chez Gœthe, 36 s.

Ontologie, le terme, 142.

Opinion publique, 385.

Optimisme, le mot et le problème, 489 s.

Organique et organisme, histoire du mot, 167 s.; — du problème, 169 s.; — conception organique de la nature et de l'histoire, 177 s.; — différence entre l'ancienne et la nouvelle conception, 180 s., — théorie organique de la société, 193 s

Panenthéisme, 510.

Panthéisme, des temps modernes, 510; — son atténuation à notre époque, 513 s.

Pensée, diversité de sa structure historique, 74 s.

Personnalité, histoire du mot, 446 s. — du concept, 450 s.; — problème de la personnalité divine, 451 s.; — motifs de la lutte contre l'idée de personnalité, 452 s.; — personnalité et métaphysique, 455; — critique du mouvement actuel vers la personnalité, 460 s.; — différence entre organisation personnelle et organisation subjective du travail, 462 s.; — importance des personnalités dans la vie historique, 385 s.

Pessimisme, mot et problème, 489 s.

Philosophie, sa tâche et sa méthode, 82; — légitimité d'une philosophie autonome, 82 s., 121 s.; — solidaire du mouvement de l'histoire universelle, 80 s., 130 s.; — *philosophia perennis*, 361.

Plénitude d'activité (*Volltätigkeit*), 40.
Politisme, 390 s., 394 s.
Population (Accroissement de la) (voir *Accroissement*).
Pragmatisme, exposé et critique, 60.
Pratique (voir *Raison pratique*).
Progrès, le mot, 258; — naissance et propagation de l'idée, 258 s.; — ses différences dans les divers domaines de la vie, 278 s.; — vague foi au progrès, 275; — limites, 497.
Psychologisme, rejeté, 25.
Pur (intelligence pure, raison pure), 111 s.
Question économique (voir *Économique*).
Raison pratique et raison théorique, leur distinction chez Aristote, 48; — histoire des concepts, 48 s.; — divers types de vie, 49 s.
Rationalisme, sa vérité et son erreur, 153 s.; — sa conception de la connaissance, 114 s.; — sa conception de l'histoire, 154 s.
Réalisme (voir *Idéalisme*), le mot, 89; — au XIXe siècle, 93 s.; — ses limites, 96 s.
Réalité (Problème de la), 102 s.
Réforme, son attitude à l'égard de l'intellectualisme et du volontarisme, 51 s.; — à l'égard de l'art, 433.
Règles (voir *Normes*).
Religion, mouvement contre la religion chez les modernes, 509 s.; — sa renaissance, 515 s.; — exigences de sa situation présente, 519 s.
Renaissance, son attitude à l'égard de l'art et de la morale, 432 s.
Romantisme, valeur qu'il donne à l'organique, 177 s.; — son idée d'évolution 200, 260; — sa conception de l'histoire, 331.
Science naturelle et histoire (voir *Naturelle*).
Scolastique, sa conception de la vérité, 16 s.; — son attitude à l'égard de l'intellectualisme, 51; — limites de son action, 73 s.; — son manque de force disjonctive, 75.
Sélection (Théorie de la), 268 s.
Sentiment, critique de la tendance à tout ramener au sentiment, 27 s.
Sexualité, comment elle est traitée dans le subjectivisme moderne, 441 s.; — dans l'art moderne, 445.
Signification allégorique (voir *Allégorique*).
Socialdémocratie, 406 s.
Sociale (Conduite), 379 s.
Sociales (Lois), 211 s.
Société et individu, 367 s; — caractère de la civilisation sociale, 374 s
Souverain, caractère souverain du travail spirituel, 462 s.
Spiritualisme, 229 s.
Spiritualité, ses trois phases (préparatoire, militante, triomphante), 456 s.
Subjectif, le mot, 13; — orientation de notre époque vers le sujet, 25.
Suffrage universel, époque où il fut réclamé pour la première fois, 375.
Supérieur, mot et concept, 101 s.
Système, importance et limites, 86 s.
Téléologie, 175; — téléologie empirique, 183.
Temps modernes (voir *Modernes*).
Théorie moderne de la connaissance (voir *Connaissance*).
Théorie de la fixité (voir *Fixité*).
Théorie de la fixité et théorie du mouvement, leur lutte, 280; — trois divers types de vie, 289 s.
Théorique (Raison) (voir *Raison pratique*).
Transcendance, le mot, 508 s.
Travail, caractère et problèmes du travail moderne, 24, 94 s.
Travail (Niveau historique du), pris comme étalon, 343.
Type et typique, origine de ces termes, 464.
Valeur, discussion, 29 s.
Valeur de la vie, 489 s.
Valeur (Jugements de), 26; — dans l'histoire, 333.
Vérité (Concept et problème de la), 16; — pas seulement intellectuel, 45 s., 82 s., 160; — notre conception, 45 s.
Vie, tentatives scientifiques d'une définition plus exacte, 188 s.
Vie (Affirmation et négation de la), 490; — contre une affirmation artificielle de la vie, 500.
Vie (Mouvement de la), comme point de départ de la recherche, 41.
Vie de l'esprit (voir *Esprit*).
Vitales (Energies), 77, 78.
Vitalisme, 188 s.
Volontarisme, le mot et le problème, 47 s.; — son évolution, 55 s.
Volonté (Liberté de la), étude du problème, 473 s.
Volltätigkeit (voir *Plénitude d'activité*).
Von vornherein, 111.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-propos de M. E. Boutroux 1
Préface de la troisième édition xv
Préface de la quatrième édition xix
Note des Traducteurs xx

INTRODUCTION

La situation actuelle et notre tâche à son égard. 1

A. — L'IDÉE FONDAMENTALE DE LA VIE DE L'ESPRIT

1. Subjectif. — Objectif.

a. Historique 13
b. Le XIXe siècle 23
c. Thèse positive.
α. Introduction. 34
β. L'idée fondamentale de la vie de l'esprit. 38
γ. Rapport de l'homme à la vie de l'esprit. 42
δ. Conséquences pour l'idée de vérité 45

2. Théorique. — Pratique (Intellectualisme — volontarisme).

a. Historique 47
b. Le volontarisme 55
c. Le pragmatisme. 60
d. Notre thèse : l'activisme 65
e. Intelligence et intellectualisme 67
α. La vie moderne submergée par l'intellectualisme 68
β. La connaissance a son fondement dans le processus de la vie 72
γ. La force motrice dans l'aspiration vers la vérité. 77
δ. Conséquences pour l'œuvre de connaissance. 81
ε. Conséquences pour la façon de traiter l'histoire de la philosophie. 85

3. Idéalisme. — Réalisme.

a. Les termes 88

b. La lutte des systèmes de vie 91
α. Le réalisme du XIXe siècle. 93
β. Les limites du nouveau réalisme. 96
γ. Critique des formes traditionnelles de l'idéalisme 98
δ. Discussion du problème de la réalité 102
ε. La nécessité d'un nouvel idéalisme 105

B. — LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

1. Pensée et expérience (Métaphysique).

a. Historique 109
b. La légitimité d'une philosophie autonome 121
c. La tendance à la métaphysique 136
d. L'aspect d'ensemble du travail humain de connaissance . . . 145
e. Appréciation du rationalisme et de l'empirisme 153

2. Mécanique. — Organique (Téléologie).

a. Histoire des termes et des idées 164
b. Histoire du problème 169
c. Considérations relatives au conflit actuel.
α. Le problème dans le domaine de la philosophie 184
β. Le problème dans la science de la nature 188
γ. Le problème dans le domaine social. 193

3. Loi.

a. Historique 199
b. La lutte pour la loi chez les modernes. 206

C. — LE PROBLÈME DU MONDE

1. Monisme et dualisme.

a. Histoire et critique des concepts 219
b. Le monisme contemporain 237

2. Évolution.

a. Histoire du terme. 248
b. Histoire de l'idée et du problème 250
c. Les complications et les limites du pur évolutionnisme . . . 266
d. Exigences d'un nouveau type de vie 286

D. — LES PROBLÈMES DE LA VIE HUMAINE

1. Culture.

a. Histoire du mot et du concept. 295

b. Examen critique
α. Le problème de l'essence et de la valeur de la civilisation 304
β. Le problème du contenu de la civilisation. 307
γ. Incertitude du rapport entre l'homme et la civilisation. . 311

c. Conditions requises pour une vie véritablement civilisée.
α. Nécessité d'un fondement plus profond 315
β. La nécessité d'un perfectionnement interne de la civilisation 320

2. Histoire.

a. Évolution du problème 328
b. Exigences et perspectives 341
Appendice : le concept de *modernité*. 355

3. Société et individu (Socialisme).

a. Le rapport entre société et individu.
α. Historique 367
β. Les problèmes du temps présent.
αα. Insuffisance d'une civilisation purement sociale. . . 379
ββ. Insuffisance d'une civilisation purement individuelle. 392
γγ. Nécessité de surmonter du dedans l'opposition. . . 405

b. Le mouvement socialdémocrate 406

4. Problèmes de la morale.

a. La situation incertaine de la morale dans le temps présent. . 419
b. Morale et métaphysique. 422
c. Morale et art (conception éthique et conception esthétique de la vie) 428
α. Histoire du problème 429
β. Les problèmes de notre époque.
αα. L'esthéticisme moderne 438
ββ. Situation de l'art dans la vie moderne 442

5. Personnalité et caractère.

a. Personnalité.
α. Histoire du mot 447
β. Histoire du concept 450
γ. Étude du problème 454

b. Caractère.
α. Histoire du mot et du concept 464
β. La situation actuelle 467

6. Libre arbitre.

a. Introduction 473
b. Critique du déterminisme 477

E. — QUESTIONS DERNIÈRES

1. La valeur de la vie.

a. Introduction 489
b. La complication de l'époque présente 492

2. Le problème de la religion (Immanence et transcendance).

a. Histoire des termes 507
b. Le mouvement actuel vers l'immanence. 509
c. Les complications du concept d'immanence 513
d. Le réveil du problème religieux 515
e. Exigences de la situation présente de la religion 519

Conclusion 527

Index 529

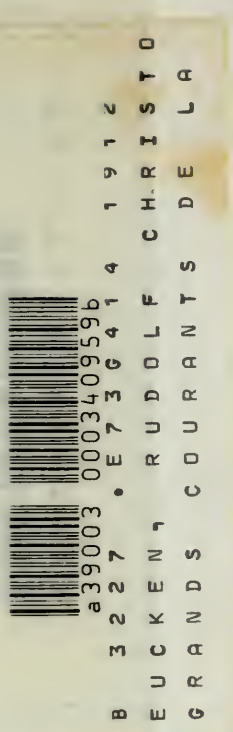
Paris. — Typ. Ph. Renouard, 19, rue des Saints-Pères. — 2617

6706 4

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

20 AVR
13 AVR. 1993
15 MARS 1994
02 MARS 1994
OCT 0 5 2003
JAN 08 '80
JAN 19 '80
APR 02 '82
APR 02 '82
JAN 16 '85
DEC 14 '84
DEC 14 1988
NOV 27 1988



CE B 3227
.E73G414 1912
COO EUCKEN, RUDC GRANDS COURA
ACC# 1015788